



Altarabisches Beduinenleben

nach den Quellen geschildert

von

Dr. Georg Jacob,

Privat-Docenten an der Universität Halle.

Zweite um mehrere Kapitel und Zusätze vermehrte Ausgabe.

Berlin.

Mayer & Müller.

1897.

Vorrede.

Nicht eine neue Auflage, sondern eine zweite Ausgabe stellt der vorliegende Band dar; nur S. I—38, 163 bis Schluss sind neugedruckt; im Übrigen ist der alte Bestand verwertet. Von den Nachträgen zu S. 39—162 habe ich diesmal nur einen kleinen Teil mitgeteilt, da sich das Meiste besser bei einer Neugestaltung des Ganzen dem Text einfügt so z. B. neue Belegstellen, die das Gesagte nach dieser oder jener Richtung unwesentlich ergänzen. Bei den neubearbeiteten Kapiteln schien es mir praktisch jedesmal die wichtigste Literatur in Petit am Kopfe zu verzeichnen; dies Verfahren soll später auch auf die andern ausgedehnt werden, während am Ende der Kapitel stets eine längere Schlussnote einen Überblick über die weitere Entwickelung innerhalb des Islâm geben soll; auch hierzu findet man diesmal bereits einige Ansätze. Ferner gedenke ich später die Belegverweise möglichst in den Index zu ziehen, die Nomenklatur dagegen, ausgesprochenen Wünschen Folge gebend, in grösserer Vollständigkeit in den Text aufzunehmen. Töricht wäre es jedoch von diesem Buche zu erwarten, was Sache des Wörterbuchs sein und bleiben wird; ausdrücklich habe ich mich davor gehütet als Ausschreiber der Lexika etc. in Freytags Fussstapfen zu treten. Der Index soll später noch um die Eigennamen mit kurzen biographischen Daten vermehrt werden, wodurch ich den Text erheblich zu entlasten hoffe. Mein reiches in der Zwischenzeit gesammeltes photographisches

Material, von dem ich diesmal 2 Proben in Lichtdruck gegeben habe, würde ich am liebsten zu einem Bilderatlas vereinigen. Aus äusseren Gründen waren diese Verbesserungen diesmal noch undurchführbar.

Wenn selbst Wellhausen in der 2. Ausgabe seiner „Reste altarabischen Heidentums" (nach S. 243) „nur ein Fachwerk zum Ausfüllen geliefert" haben will, so gilt das in noch viel höherem Grade von dem vorliegenden Buche. Die unseren Studien ferner Stehenden mögen sich vergegenwärtigen, dass die Arabistik, obwohl sie eine alte Universitätswissenschaft ist und internationale Freudenfeste feiert, noch immer der allernotwendigsten Hülfsmittel entbehrt. Wir besitzen weder ein auf die Texte gegründetes von den gröbsten traditionellen Misverständnissen gereinigtes Wörterbuch, noch eine dem heutigen Standpunkt der Sprachwissenschaft entsprechende Grammatik, noch eine Literaturgeschichte [1]), noch eine Realencyclopaedie etc. Auf rein-geschichtlichem Gebiet ist Kenntnis der mittelalterlichen orientalischen Quellen [2]) mit historischer Schulung und der Fähigkeit grössere Aufgaben auszuführen wol noch niemals vereint gewesen; auf kulturgeschichtlichem bringt Alfred von Kremer in seinem dankenswerten Werk doch nur eine kleine Periode des Islâm, auch räumlich begrenzt, zur Darstellung, das Quellenmaterial quantitativ und qualitativ nur teilweise, das persische z. B. garnicht verwertend. Tornauws Buch musste ich S. 209 als beste Darstellung des islâmischen Rechtes nennen! Unsere Universitäts-Orientalisten haben bisher noch immer die Vervielfältigung von Texten als ihre Hauptaufgabe betrachtet, und nach dieser

1) Abgesehen von Hammer-Purgstalls Leistung und der eines Engländers. — Dass wir uns jetzt wenigstens mühelos über die in Berlin vorhandenen Handschriften informiren können, verdanken wir lediglich dem eisernen Fleisse des Herrn Geheimrat Ahlwardt in Greifswald.

2) Ich meine nicht nur die Fähigkeit sie zu lesen.

Richtung allerdings viel erreicht. De Goejes Bibliotheca Geographorum Arabicorum, die *Tabarî*-Ausgabe und Wüstenfelds Jâqût z. B. würde gewiss jeder Arabist um keinen Preis missen wollen. Trotzdem würden wir, wenn wir nur auf die im Abendlande gedruckten Texte angewiesen wären, kaum den Umfang des Vorhandenen ahnen können. Mithin das Wichtigste, so auf diesem Gebiet der grösste Teil der Mufad*d*alîjât, die Asma'îjât, al-A'schâ schlummert ausserdem noch immer in Handschriften. Sodann aber sind die Texte doch immer nicht Resultat, sondern Objekt der Forschung. — Das Persische und Türkische, von den andern Sprachen des Islâm ganz zu schweigen, liegen fast gänzlich brach. — Ich halte es für bedauerlich, dass unter diesen Umständen eine so grosse Menge orientalistischer Arbeitskraft durch das Anfertigen zahlloser „Besprechungen" auf Gebieten, die dem Recensenten ferne liegen, ziemlich nutzlos vergeudet wird, ohne damit den wirklich gediegenen Kritiken, welche so selten sind, zu nahe treten zu wollen. Wenigstens sollte man endlich mit den anonymen „Kritiken" ins Gericht gehen. Von der anonymen Kritik des Lit. Centralbl. 1897 Nr. 1 über Herrn Professor Abels arabische Papyrusausgabe hat der erste Kenner auf diesem Gebiete, Karabacek, gezeigt, dass sie sachlich durchaus mislungen ist. Welche Motive mögen den Anonymus veranlasst haben seinen Namen zu verschweigen?

Nach meinen Plänen soll das vorliegende Buch zugleich den ersten Teil einer Darstellung der gesammten Kultur des Islâm bilden. Der nächste Band würde die Religion behandeln; ein Specimen meiner Studien nach dieser Richtung (Rama*d*ân) habe ich bereits in dem VI. Jsb. d. Ggr. Ges. Greifswald 1896 gegeben. Der Begriff „Islâm" ist mir jedoch kein rein-religiöser; ich glaube, dass man die religiöse Seite des Islâm meist ungebührlich in den Vordergrund stellt, weil bei unseren Orientalisten, die zum grossen Teil ehemalige Theologen sind,

der alte Interessenkreis nachwirkt; in der Omeijadenzeit war fast garnichts von Religion vorhanden; die puritanischen Regierungen waren auch im Islâm kurzlebig; gewisse religiöse Formen, die auch bei uns überall noch reichlich vorhanden sind, bedingen noch lange kein consequentes Denken in dieser Richtung. Überhaupt wird das Arabische bei unsern islâmischen Studien zu sehr betont, das kulturtragende Element waren doch in erster Linie die Perser. Die türkischen Verhältnisse, die uns am nächsten liegen, zu ignoriren, gehört zum guten Ton; ihre Beobachter werden von Berufs-Orientalisten häufig nach der todten arabischen Theorie korrigirt. Ich hoffe, dass meine zusammenfassende Darstellung zunächst wieder den Ausgangspunkt für Einzeluntersuchungen bilden wird. Bei den zum Teil recht unfruchtbaren Gegenständen, welche viele unserer Inaugural-Dissertationen behandeln, möchte ich einige Themata in Vorschlag bringen, die mir zur Bearbeitung geeigneter erscheinen:

1) Die heidnisch-arabischen Elemente im Islâm (eventuell enger zu begrenzen).
2) Das Staatswesen der Omeijadenzeit nach *T*abarî.
3) Das Heerwesen der Omeijadenzeit nach *T*abarî.
4) Die Idee, Rekrutirung und Organisation der islâmischen Fremden-Garden in historischer Entwickelung.
5) Die Stellung der Christen im islâmischen Staatswesen in Theorie und Praxis (in letzterer Hinsicht eventuell periodisch zu begrenzen).
6) Islâmisches Leben nach Qazwînîs Âthâr al-bilâd.
7) Beiträge zur Darstellung des persischen Lebens nach *H*âfiz.
8) Türkisches Leben nach den türkischen Volksromanen.
9) Die islâmische Industrie nach den arabischen Geographen.
10) Spanisch-arabisches Leben (beziehungsweise hinsicht-

lich der Quellen, Perioden oder Gebiete enger zu begrenzen).

Den mir gemachten Vorwurf, dass ich die Fehler Anderer zu hart beurteile, glaube ich nicht zu verdienen. Vielmehr habe ich solche früher meist stillschweigend korrigirt, bis ich häufiger von mangelhaft informirten Kritikern nach Schnitzern und Torheiten meiner Vorgänger wieder geschulmeistert wurde. Auch an schwachen Arbeiten bemühe ich mich stets noch gute Seiten zu würdigen; wo aber solche durchaus unauffindbar sind, da gilt des milden Saʿdî Wort:

mebakhschâi ber her kuǵâ *z*âlim est,
ke ra*h*met berû *z*ul-m ber ʿâlam est.

Am meisten gelernt habe ich aus den Arbeiten Ahlwardts, Goldzihers, Nöldekes, Wellhausens. Herr stud. E. Littmann hat sich der Mühe unterzogen, den von ihm für die 1. Ausgabe angelegten Index für die vorliegende zu revidiren und erheblich zu erweitern. Hierfür sowie für die Lesung je einer Korrektur sage ich ihm meinen besten Dank.

Georg Jacob.

Abkürzungen.

Ag = Kitâb al-agânî, Bûlâqer Druck.

AHV = W. Ahlwardt, Verzeichnis der Arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin.

AS = Ascherson & Schweinfurth, Illustration de la flore d'Égypte.

AZ = Abû Zaid, Kitâb an-nawâdir, Bêrût 1894 Seite

B = Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831 Seite

BGA = Bibliotheca geographorum Arabicorum ed. de Goeje.

Bukhârî musste ich in der Ausg. 1280 h. zitiren.

CP = Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes, Tome.

D = Domini.

DH = Dîwân der Hudhailiten.

Enîs = Enîs el-gelîs . . . conte des Mille et une nuits ed. Biberstein-Kazimirsky, Paris 1846.

FAF = S. Fränkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886 S.

FE = G. W. Freytag, Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache S.

FGS = Gustav Flügel, Die grammatischen Schulen der Araber: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 2. Band, Nr. 4, Leipzig 1862.

GAP = Goldziher, Abhandlungen zur Arabischen Philologie, 1. Theil, Leiden 1896.

GMSt = Goldziher, Muhammedanische Studien.

h = Hegra.

H = *H*amâsa ed. Freytag S.

HS = Fr. Hommel, Die Namen der Säugetiere bei den südsemitischen Völkern, Leipzig 1879 S.

JA = Journal Asiatique.

JH = Ibn Hischâm ed. Wüstenfeld S.

Iklîl = D. H. Müller, Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdânî, Wien 1879, 1881.

ʿIqd s. S. XXX.

K = Kitâb.

KB = Keilinschriftliche Bibliothek.

L = Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, deutsch von Zenker.

LA = Lisân al-ʿArab.

m = Muʿallaqa. Hinsichtlich der Verszählung folgte ich wie in den früheren Heften Arnold-Abel.

M = Mufa*dd*alîjât ed. Thorbecke.

MDh = Masʿûdî, Murûg edh-dhahab (Pariser Ausg.)

NB = Nöldeke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, Hannover 1864 S.

Nolde = Baron Eduard Nolde, Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien 1892, Braunschweig 1895.

OB = Orientalische Bibliographie.

(Om.) = lebte zur Zeit der Omeijaden.

PGr = Albert Hermann Post, Grundriss der ethnologischen Jurisprudenz.

SchW = Schwarzlose, Die Waffen der alten Araber, Leipzig 1886 S.

SM = Les voyages de Sindebad le Marin ed. L. Machuel, 2. éd., Alger 1884, S.

TA = Tâg al-ʿarûs s. S. XXXV.

WE = Wellhausen, Ehe bei den Arabern: Göttinger Nachrichten 1893 S.

WR = Wellhausen, Reste arabischen Heidentumes (ohne weiteren Zusatz 1. Aufl.)

WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.

ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins.

1001 Bul. = 1001 Nacht, Bûlâqer Ausgabe von 1251 h.

Einleitung.

Die Idee des Buchs.

Der Geist moderner Wissenschaft, welcher sich allenthalben in der Erforschung der verschiedensten Kulturwelten so intensiv bethätigt, hat in unserer Arabistik noch wenig gewirkt. Ein Grundriss der arabischen Philologie wäre, falls er wirklich brauchbar werden sollte, ein wahres Riesenwerk, da fast sämmtliche Disciplinen, über die ein solcher eine Übersicht zu geben hätte, erst zu schaffen wären. Auf andern Gebieten ist man längst daran gegangen, das Gesammtleben einzelner Völker in einzelnen Perioden wissenschaftlich aufzunehmen. Die Germanisten können auf glänzende Leistungen nach dieser Richtung wie „Weinhold, Altnordisches Leben" und „Alwin Schultz, höfisches Leben zur Zeit der Minnesinger" zurückblicken. Aber auch innerhalb der orientalischen Wissenschaften ist Erfreuliches geschaffen worden. Brinckmann [1]) erschloss uns ein tieferes Verständnis japanischer Kunst aus dem japanischen Leben. Zimmer stellte das indische Leben für die vedische Periode dar [2]), ihm folgte Wilh. Geiger mit einer Darstellung der alten ostiranischen Kultur. Ermans Ägypten erschien unlängst in 2. Auflage; auch Assyriologen

---

1) Kunst und Handwerk in Japan. 1. Bd. Berlin 1889.

2) Auch für spätere Perioden existiren Vorarbeiten vrgl. z. B. Fick, Die sociale Gliederung im nordöstl. Indien zu Buddhas Zeit, Kiel 1897.

fangen an den gesellschaftlichen Verhältnissen, der Baukunst, der Religion Babyloniens ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden. Die hebräische Archäologie hat neuerdings in den Lehrbüchern von Nowack und Benzinger einen erheblichen Fortschritt zu verzeichnen. Sogar das nachbiblische Schrifttum der Hebräer beginnt man wissenschaftlich zu verwerten [1]).

Von den Völkern des Islâm besitzen wir glücklicherweise eine Reihe trefflicher Darstellungen ihrer jüngsten Entwickelungsphase, meist von Männern, die längere Zeit mit ihnen in persönliche Berührung gekommen waren. Burckhardt's Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby (Weimar 1831) sind wol noch immer die beste systematische Darstellung des Beduinenlebens der arabischen Halbinsel. Vorgänger hatte er namentlich in Arvieux [2]) und Mayeux [3]). Vrgl. ferner Don Josaphet, Wüste und Wüstenvolk: Österr. Monatsschr. XVIII. Jahrg. 1892. Für die ägyptischen Araber hat Lane in seinen Manners and customs of the modern Egyptians [4]) ein classisches Werk geschaffen. Ähnliches für die syrischen Araber zu leisten, wäre Wetzstein der Mann gewesen; da ihm jedoch die wissenschaftliche Thätigkeit verleidet wurde, lieferte er statt einer Gesammtdarstellung nur gelegentliche Mitteilungen und Aufsätze, die in Röhricht's Bibliotheca Geogr. Palaestinae S. 483—5 bibliographisch zu-

---

1) Dr. Paul Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mišnâh. I. Teil. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894. — Dr. Hermann Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnâh. 1. Teil. Der Getreidebau. Berlin 1894.

2) Die Sitten der Beduinen-Araber. Aus dem Französischen des Ritters Arvieux. Übersetzt und mit Anmerkungen und Zusätzen versehen von Ernst Friedrich Karl Rosenmüller. Mit einem biblisch-zoologischen Anhang des Übersetzers. Leipzig 1789.

3) Mayeux, Les Bédouins, Paris 1816.

4) Deutsch von Zenker, 3 Bändchen, Leipzig 1852. — Vrgl. auch Leo Anderlind, Die Landwirtschaft in Egypten, Dresden (Adolph Lüders, Dürerstr. 109) 1889.

sammengestellt sind. Für den Ma*g*rib existirt gleichfalls noch kein Werk, das sich mit Lane messen könnte[1]); dagegen haben wir für Persien ein in ähnlicher Weise vortreffliches Buch Polak[2]) zu danken. Eine kleine Arbeit von Franz von Erdmann, Über die Tataren Kasans[3]) ist recht lesenswert, während für die Türken Thornton[4]), Castellan[5]) und White[6]) zu erwähnen sind. Der beste Osmanen-Kenner der Gegenwart, Kúnos, hat bisher vorwiegend der Aufzeichnung von Texten sein Augenmerk zugewendet. Für Indien nenne ich Herklots, Qanoon-e-Islam or the Customs of the Moosulmans of India und Grierson, Bihār peasant life (Calcutta 1885). Snouck Hurgronje, De Atjehers (Leiden 1893/4, vergriffen) besitzen wir in Halle nicht. Specialabhandlungen werden später an ihrem Orte Erwähnung finden; auch sind die Reisewerke von dieser Übersicht über die Gesammtdarstellungen des Lebens der wichtigsten islâmischen Völker gänzlich ausgeschlossen. Nur will ich gelegentlich der schroffen Beurteilung, welche des verstorbenen Baron Nolde Reise nach Innerarabien, Kurdistan und Armenien (Braunschweig 1895) neuerdings erfahren hat[7]), hervorheben, dass mir dieses Buch eine sehr erfreuliche Erscheinung der modernen Reiselitteratur zu sein scheint. Nolde ist seit Burckhardt der erste, der die politi-

---

1) Ich nenne: Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie, Paris 1855; La vie arabe, Paris 1869; Houdas, L'ethnographie de l'Algérie, Paris 1886; Villot, Moeurs coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie, 3 éd. Alger 1888.

2) Persien. Das Land und seine Bewohner. 2 Teile. Leipzig 1865.

3) ZDMG XIII. Bd. 1859.

4) Thomas Thornton, Das Türkische Reich. Aus dem Engl. übers. von Friedr. Herrmann, Hamburg 1808.

5) A. L. Castellan, Gebräuche und Trachten der Osmanen. Leipzig 1813. (Frz. Original. 6 voll. Paris 1812).

6) Charles White's häusliches Leben und Sitten der Türken. Nach dem Englischen bearbeitet von Alfred Reumont, 2 Bände, Berlin 1844/5.

7) Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft 1897 1 S. 116/7.

schen Verhältnisse Innerarabiens in klarer Weise entwickelt[1]). Er beobachtet selbst mit freiem Blick und der Correctheit eines Offiziers und copirt nicht — wie so häufig andere — unkritische Erzählungen im Orient angesessener Landsleute, er hat Sinn für das Leben der Tiere, berichtet mit Sachkenntnis und Sachlichkeit über Pferde, Kamele und deren Leistungen etc. Naturgemäss hat ein Offizier andere Interessen als ein Philologe; doch darf man vom Kritiker wol verlangen, dass er der Individualität eines jeden gerecht werde. Vor allem aber müssen alle mit gleicher Elle gemessen werden. So lange über Sachaus Reisewerk die Wahrheit verschwiegen wird, ist es doppelt ungerecht Noldes Verdienste zu schmähen, zumal er sein Buch der Wissenschaft als eine freie Gabe dargebracht hat. Ich habe aus Nolde mehr gelernt als aus Palgrave, A. Blunt u. a.

Nach den aufgezählten Vorarbeiten wäre wol die Zeit gekommen das Studium des Volkstums der islâmischen Nationen zu einer vergleichenden Wissenschaft auszubauen. Sehr wesentlich würde ein derartiges Unternehmen durch Fragebogen gefördert werden, wie sie die Gesellschaft für vergleichende Rechts- und Staatswissenschaft für ihr Gebiet entworfen hat. Vor allem aber ist es erforderlich dieses doch nur eine Entwickelungsphase repräsentirende Material in seinem historischen Werden verstehen zu lernen. Das Studium der Denkmäler, namentlich der umfangreichen islâmischen Litteraturen muss das Werden und den Wandel der einzelnen Institutionen und Erscheinungen klarlegen; das Volksgut der in den Islâm eintretenden Nationen ist sorgfältig zu scheiden und besonders auch das arabische Element in seiner Reinheit auszusondern. Da die Verfälschung des

1) Pelly's From Oman to Nedjd (London 1868) habe ich niemals zu Gesicht bekommen, trotzdem ich in 10 verschiedenen Bibliotheken nachfragte, ebensowenig Guarmanis Il Neged Settentrionale (Gerusalemme 1866).

Arabertums mit dem Islâm begann, habe ich für meine Arbeiten eine Darstellung der Gâhilîja zum Ausgangspunkt gewählt, daneben aber bereits viel Material für das Zeitalter der Omeijaden, ferner aus 1001 Nacht und aus persischen Klassikern gesammelt, über dessen spätere Veröffentlichung Gunst oder Misgunst der Verhältnisse entscheiden wird.

Erst wann das Volkstum sämmtlicher Völker, von denen wir entweder litterarische Denkmäler oder lebende Repräsentanten besitzen, wissenschaftlich gesichtet in Darstellungen vorliegt, die eine allseitige Vergleichung ermöglichen, werden wir einen möglichst vollkommenen Einblick in die Entwickelungsgeschichte der Menschheit, ein Verständnis ihrer Kulturgebilde auf Grund ihrer ethnischen Faktoren gewinnen. Wie viel vergleichende Sprachwissenschaft, vergleichende Rechtswissenschaft, vergleichende Aesthetik und andere Disciplinen auch bisher geleistet haben, sie werden dereinst alle doch nur einen kleinen unvollkommenen Teil dieses Gesammtunternehmens darstellen.

Ich bin mir bewusst mit diesen Anschauungen gar sehr im Gegensatz zu denen eines grossen Teiles meiner Fachgenossen zu stehen. Ursprünglich eine ancilla theologiae hat unsere Wissenschaft das Dienstverhältnis zu ihrer früheren Herrin gelöst, um ein neues einzugehen. Und doch ist gerade sie vor andern berufen an der grossen Erkenntnis mitzuwirken, die K'ung-tsẽ in den Worten niederlegte: „Jedes Ding hat seine Schönheit, aber nicht jeder sieht sie.“ Von den Dichtern aller Nationen gelten die Worte, welche einst ʿAlî mit Bezug auf die arabischen gesprochen haben soll: wa-kullu-hum qad aṣâba 'lladhî arâda wa-aḥsana fîh (*Ag.* XV 97). Der Klassicismus nimmt, wie jeder ihm Entwachsene weiss, unendlich viel mehr als er zu geben vermag, indem er vereinseitigend, fanatisirend die Empfänglichkeit für das Schöne in seiner natürlichen Mannigfaltigkeit abtödtet. Die

orientalischen Wissenschaften scheinen mir gleich der Germanistik und andern Wissenszweigen berufen die philologisch-historischen Disciplinen erweiternd und schliesslich zu einem Teil der Naturwissenschaften umgestaltend den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen herzustellen und so das klassische Dogma innerlich zu überwinden; ist doch dieses Dogma von dem allein berechtigten Entwickelungsschema nur begreiflich, wenn man in Rechnung zieht, wie zäh in früher Jugend aufgenommene Vorurteile festgehalten werden. In Wahrheit erweisen sich die Griechen im Gegensatz zu dem Phantasiegebilde unserer Dichter trotz ihrer hohen plastischen Begabung, wenn man ihre Schöpfungen mit denen des germanischen oder indischen Geistes vergleicht, doch als ein recht flaches Volk und der bekannte Ausspruch Friedrichs von Schlegel „Ich überzeuge mich immer mehr, dass der Norden und der Orient die guten Elemente der Erde sind" hat eine gewisse Berechtigung.

Die Idee eines ähnlichen Buches wie das vorliegende hat schon einzelnen arabischen Philologen des Mittelalters vorgeschwebt; doch fassten sie ihre Aufgabe rein philologisch und äusserlich auf. So schrieb bereits der 203/4 h = 820 D. verstorbene an-Na*d*r b. Schumail ein Kitâb a*s*-*s*ifât, dessen Inhalt nach den Angaben des Fihrist S. ٥٢ viel Verwandtschaft mit dem des vorliegenden Buches gehabt haben muss. Et-tu*h*fa al-*h*aqîra, Exposé des moeurs et coutumes des Arabes avant l'islamisme par Mirza Mehemed Ali ben Mohammed, Kasan 1249 (1833) kenne ich nur aus Zenker (No. 749). Des Selim An*h*ûrî, Kanz en-nâ*z*im [1]) streift in einigen Kapiteln unser Thema. Derartige Arbeiten sind jedoch trotz des Fleisses und der Sprachkenntnis einzelner Orientalen wegen ihres einseitig philologischen Standpunkts, ihres Man-

1) Bêrût 1878, besprochen von Mehren in der ZDMG XXXIII 1879. S. 708—711.

gels an historischem Sinn und kritischer Methode für die moderne Wissenschaft mehr Curiositäten als Hülfsmittel der Forschung. Allerdings kann man nicht behaupten, dass der erste Abendländer, welcher unsere Aufgabe zu lösen versuchte, seinen orientalischen Collegen in den genannten Dingen erheblich überlegen war: Freytags Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache bis Mohammed und zum Teil später (Bonn 1861) ist von mir in der ersten Ausgabe dieses Buches charakterisirt worden. Gänzlich wertlos ist eine Arbeit von Helmholtz, dem Vater des berühmten Naturforschers[1]). Auf das russisch geschriebene Werk von Maschanow betitelt „Abriss des Lebens der Araber in der Epoche Muhammeds" (Kasan 1885) machte mich Herr Prof. Pischel aufmerksam.

Die Sammler und Überlieferer der vorislâmischen Poesie.

Die wichtigste Quelle für das Leben der vorislâmischen Beduinen, für das Zeitalter der Gâhilîja, wie die Araber es nennen, sind die zahlreichen arabischen Lieder, welche als Überreste jener Zeit von den Philologen seit dem 2. Jahrhundert h. eifrig gesammelt wurden. Ohne diese Männer würde unser Material vermutlich ein sehr dürftiges sein.

Dennoch waren Beduinen und Philologen nicht die alleinigen Träger dieser Tradition. Unter den gebildeten Arabern der Omeijadenzeit lebten die alten Dichter vielfach noch unmittelbar weiter. Aus vielen der alten Gedichte wurde eine Anzahl von Versen zu kleinen Liedern componirt und diese Compositionen pflanzten sich mündlich fort, wofür

1) Helmholtz, Der Araber, geschildert aus der Hamasa: Potsdamer Gymnasial-Programm 1848 (geht nur auf Rückerts Übersetzung zurück.)

das Kitâb al-a*g*ânî zahlreiche Belege bietet[1]). Sogar bei persischen Weingelagen konnte man bisweilen Verse des Aʿschâ singen hören[2]). Die Araber des älteren Mittelalters waren ein poetisches Volk, sie citirten gerne Verse, nicht nur in Büchern, sondern auch im Leben, wofür wir zahlreiche Zeugnisse haben, nicht nur aus philologischer Prunksucht, sondern häufig auch aus wahrer Begeisterung für die Poesie. Andrerseits trägt ihre Bildung auch wieder unverkennbar den Stempel des pedantisch Philologischen. In den Humanisten-Familien des 3. Jahrhunderts h. wusste wol auch ein kleines Mädchen bisweilen Verse eines heidnischen Dichters bei passender Gelegenheit zu citiren (FGS 77). Die Grenzen des ästhetischen und wissenschaftlichen Interesses werden schwer zu fixiren sein. Letzteres ging von den Qorân-Exegeten und Grammatikern aus, welche häufig Nicht-Araber waren und ihre Aufmerksamkeit der Gâhilîja-Poesie zuwandten, um aus ihr Belegverse zur Erklärung seltener Worte zu sammeln[3]). Auch zu diesen litterarischen Bestrebungen gab demnach die Theologie den ersten Anstoss, wie wir Ähnliches auf andern Gebieten beobachten können. Es ist bezeichnend, dass die Sammlung der Lieder um ihrer selbst willen bereits in der Omeijadenzeit ihren Anfang nahm. Die omeijadischen Khalîfen hingen treuer an der Tradition der Heidenzeit als die frommen ʿAbbâsiden. *H*ammâd ar-râwija († 167 h.), ein lebendiges Sammelwerk alter und neuer Gedichte, war ein oft citirter Gast am Hofe zu Damascus. Als er dagegen zum ersten Mal zum Mansûr gerufen wurde,

1) So wurde beispielsweise ein Lied des ʿAlqama von Ibn Suraig (Om.) componirt: A*g*. XXI S. ١٧١/٢.

2) Vrgl. Menočehrîs Dîwân ٣, zu den dort citirten Aʿschâ-Versen: NB 17.

3) *H*adîthe, welche den Propheten dies empfehlen lassen, sind natürlich gefälscht, wonach die von R. Basset, La poésie arabe antéislamique S. 8) vorgetragene Ansicht zu corrigiren ist.

sagte er zu dem Freunde, welcher ihm die Aufforderung überbrachte: „Lass mich, denn mein Glück war mit den Söhnen Omeijas und mein Einkommen war bei diesen gut[1]).“ Mit dem allgemeiner werdenden Gebrauche der Schrift war der Gedanke der Aufzeichnung nahe gelegt. Diese Aufzeichnung aber erfolgte doch oft erst mehrere Jahrhunderte nach der Entstehung des Liedes. Können wir demnach die so lange mündlich überlieferten Lieder und Sagen der heidnischen Vorzeit in der Form, wie sie islâmische Gelehrte schliesslich niederschrieben oder vielmehr in der, in welcher wir sie überkommen haben, wirklich noch als eine Quelle für Sitten und Gebräuche der Gâhilîja ansehen?

Die abendländische Wissenschaft hat es nicht unterlassen sich mit dieser Frage auseinanderzusetzen. Der beste Kenner arabischer Poesie, Geheimrat Ahlwardt, stellte in seinen Bemerkungen über die Ächtheit der alten arabischen Gedichte (Greifswald 1872) viele Punkte zusammen, welche zu grosser Vorsicht mahnen, während A. v. Kremer in einer Arbeit über die Gedichte des Lebîd (Wien. Akad. Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. 98. Bd. 2. Heft) einen positiveren Standpunkt geltend macht. Zu den unvermeidlichen unbewussten Verfälschungen kommen nach direkten arabischen Zeugnissen noch bewusste hinzu. Die Arbeiten al-A*s*maʿîs basiren zum grossen Teil auf denen des *H*ammâd ar-râwija in Kûfa[2]), der sich zwar vor dem Khalîfen al-Walîd II Ibn Jezid (743—4 D.) gerühmt haben soll jedes moderne Gedicht von einem alten unterscheiden zu können (A*g*. V S. 164), aber von seinem Zeitgenossen al-Mufa*dd*al der Fälschung bezichtigt, sogar überführt wurde. Doch auch al-Mufa*dd*al fälschte: ZDMG 49. Bd.

1) A*g*. V S. 169; vrgl. 170 Z. 4 5.

2) Kûfa war auch als Fabrik für gefälschte *H*adîthe berüchtigt s. Kremer, Culturgesch. I S. 481,2.

S. 320/1. Khalaf al-a*h*mar, *H*ammâds Schüler, fabrizirte ganze Qasîden [1]).

Einige Beispiele, dass Verse, die auf den heidnischen Kult Bezug nahmen, ins Muslimische umgesetzt wurden, geben WR 82/83 und Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892. S. 206. Das seltene Vorkommen von Götzennamen [2]) in den Liedern und die ziemlich häufige Erwähnung Allâhs hat bereits öfter den Verdacht der Gelehrten erregt. Wenn Wellhausen Allâh schon vor dem Islâm zum Hauptgott der Araber macht (WR 184 ff), so könnte das leicht ein Zirkelschluss sein. Allâh war, wie ich in meiner Arbeit über den Rama*d*ân [3]) eingehender begründet habe, wol zunächst nur der Gott der in Arabien zahlreichen arabisirten oder auch arabischen [4]) Juden und Christen, dessen Existenz auch die Heiden nicht in Abrede stellten, dem sie aber keinen Kult widmeten. Dieser Gottesbegriff erweist sich seinen arabischen Kollegen gegenüber als etwas Fremdartiges, Unvermitteltes. Dass die Heiden in höchster Gefahr und Not zu einer eigentlich fremden Gottheit ihre Zuflucht nahmen, ist bei den damaligen Zeitverhältnissen durchaus natürlich und auch sonst durch zahlreiche Analogien zu belegen. Dadurch modifizirt sich das scheinbare Misverhältnis zwischen Allâh und den Götzen in den Liedern einigermassen. Auch der Umstand, dass die Religion in den vorislâmischen Gedichten mehr zurücktritt als bei andern Semiten und den Dichtern der spätern Zeit, steht mit der auch sonst zu beobachtenden Thatsache in Einklang, dass die alten Araber der Religion lauer und realistischer gegenüber-

1) Vrgl. Ahlwardt, Bemerkungen S. 14 ff, Chalef ela*h*mar S. 20 ff; Derenbourg: JA 6. Sér. T. 12 S. 256.

2) Genannt werden solche z. B. Aus b. *H*agar 11,2; aber auch dieser Vers verrät deutlich muslimische Überarbeitung.

3) VI. Jahresber. d. Geogr. Gesellsch. zu Greifswald. Greifswald 1896.

4) Sogar die Na*d*îr und Quraiza sollen Proselytenstämme gewesen sein: ZDMG 38. Bd. S. 158.

standen. Übrigens sind die heidnischen Elemente in den alten Gedichten doch nicht so gar selten, namentlich wenn man auch solche, die nicht sofort in die Augen springen wie *H*ârith m. 66 beachtet. Dazu warnen zahlreiche Indicien vor zu radikaler Kritik. In den meisten Versen, in denen des Todes gedacht wird, geschieht das in einer Weise, die das Aufhören der Existenz nach dem Tode als allgemeine Meinung voraussetzt. Vrgl. z. B. *T*arafa m. 43 ff. So würde zu Zeiten des Islâm schwerlich ein Dichter sprechen. Lebîd m. 88 ist von dem Trauerjahr der Wittwe die Rede, während der Islâm die Trauerzeit für sie von einem Jahr auf 4 Monate und 10 Tage reduzirte. Auch die Weinparthien der Qasîden zeigen, wenn man genauer zusieht, einen andern Charakter als die islâmische Weinpoesie; der heidnische Dichter prahlt ziemlich protzenhaft mit dem Genusse des Luxusgetränkes, das er bezahlen kann ('Antara m. 37) wie mit einem allgemein anerkannten Vorzug, während der islâmische mehr der Poesie des Weines gerecht wird und sich spitzfindig oder übermütig mit dem Qorân auseinandersetzt. Zuhair m. 6, 'Antara m. 2; Imr. **52**,1 begegnen wir dem heidnischen Gruss, den Mu*h*ammad (Wâqidî 216[b] Wellh. S. 382) bekämpfte. Verschiedene Monatsnamen werden in feststehenden Beziehungen zu Kälte und Hitze gebraucht[1]), was ein Sonnenjahr voraussetzt, während dieselben Namen in islâmischer Zeit durch alle Jahreszeiten kreisende Mondmonate bezeichnen und nicht mehr in jener Weise verwendet werden konnten.

Bisweilen wirkten wol Stammesinteressen zur Verfälschung der Gedichte mit. So ist nach Nöldeke (Liter. Centralbl. 21. April 1888) das von Zuhair b. Ganâb im XXI. Bande des Kitâb al-a*g*ânî Überlieferte aufzufassen. Auch sonst zeugen für derartige Beeinflussung Varianten wie al-Akhnas b. Schihâb:

---

1) Vrgl. z. B. Aus b. *H*agar **12**,27.

M. 32,11, wo es von den Benû Bekr heisst „wenn sie Lust haben“, wofür Jâqût „wenn sie Angst haben“ hat. In demselben Liede sagt nach *H*amâsa S. 347 der Dichter von seinem Stamme, den Benû Ta*g*lib: „Wie gewaltig ist ein Stamm gleich meinem Stamm an Schaar“, wofür die Mufa*dd*alîjât (Vers 25) „an Pöbel“ lesen. Das scheinen Spuren eines bekritisch und anti-ta*g*libitisch gesinnten Redaktors.

Nahe liegt die Frage, ob nicht die sprachliche Form der Gedichte weitere Schlüsse gestattet. Sicherlich sind vielfach dialektische Eigentümlichkeiten nach der quraischitischen Redeweise hin nivellirt. Dafür besitzen wir auch ein direktes Zeugnis s. Ahlwardt, Bemerkungen über die Ächtheit S. 5. Allerdings dürfen wir uns die Mehrzahl der Dialekte der vorislâmischen Zeit nicht zu verschiedenartig vorstellen. Nöldeke wies (Die semitischen Sprachen S. 46) darauf hin, dass die späteren Philologen bei Beduinen, die sie als Sprachautoritäten befragten, keinen Wert auf die Stammeszugehörigkeit ihrer Gewährsmänner legten, doch führt Nöldeke selbst ZDMG 49. Bd. 1895 S. 319 Ausnahmen an. Die Dialekteigentümlichkeiten, welche arabische Grammatiker gelegentlich überliefern, bedeuten nicht viel mehr als bei uns die Lautnüancen und Provinzialismen im gesprochenen Schriftdeutsch und sind durchaus nicht den Differenzen der deutschen Volksdialekte vergleichbar. Nach der überlieferten Stammesgenealogie sollten wir erwarten, dass die Rabî'astämme unter den Ismailiten am meisten Dialekt sprachen, wenn sich auch vermuten lässt, dass bei der Stammfabrikation der Qabîlen nicht nur Dialekt, sondern auch Körperbeschaffenheit, Tracht etc. berücksichtigt wurde. Die erhaltenen Gedichte der Bekr und Ta*g*lib, der hervorragendsten Vertreter der Rabî'a-Gruppe, lesen sich nun in der uns überlieferten Form nicht anders als die Lieder der den Qoraisch nahverwandten Hudhail. Die von anderer Seite überlieferten Spracheigentümlichkeiten der Rabî'a-Gruppe

bedingen aber meist noch keine Umgestaltung des Textes, sondern lassen sich als abweichende Aussprache auffassen, etwa wie Stein im grössten Teile Deutschlands Schtein gesprochen wird. Zu solchen Eigentümlichkeiten der Rabîʿa-stämme wird gerechnet das weibliche Suffix der 2. Person -schi für -ki[1]), die Aussprache des dhâl als dâl, die auch heute noch bei den ʿÄneze, welche zu den Rabîʿa gehören, nach Transscriptionen zu schliessen üblich zu sein scheint. Andrerseits scheinen aber, wenn man genauer zusieht, auch dialektische Formen durch Metrum und Reim geschützt hie und da erhalten[2]). Auch darf man nicht übersehen, dass uns manche den arabischen Philologen selbst unverständliche Worte in den alten Gedichten überliefert worden, für die wir heute die Erklärung zu geben vermögen. Daraus geht hervor, dass man nicht zu willkürlich mit den Texten zu schalten wagte. Interessant ist in dieser Hinsicht z. B., dass bei *T*arafa m. 13 und Aʿschâ[3]) der männliche Strauss arbad genannt wird, was man bisher = armad als grau verstand[4]). Der männliche Strauss ist nun aber nicht grau wie der weibliche, sondern schwarz und weiss, was ein Beduine wissen musste, und erst Barth hat gezeigt, dass arbad mit hebr. bârôd „weiss-schwarz, gesprenkelt" zu combiniren ist, während Geyer auf

---

1) s. *H*arîrî, Durrat al-*g*auwâ*s*: de Sacy, Anthol. gramm. S. ٩١٤, *H*ofni Efendi Nâ*s*if: Verhandl. d. VII. Orient. Congr. Wien 1888. Sem. Sect. S. 78. Als Beispiel wird folgender Vers angeführt, in welchem der Dichter eine Gazelle mit der Geliebten vergleicht:
„wa-ʿainuschi ʿainâhâ wa-gîduschi gîduhâ wa-lâkinna ʿa*z*ma ʾs-sâqi minschi daqîqu".
Vrgl. Wetzstein: ZDMG 22. Bd. S. 166. — Übrigens finden sich diese Eigentümlichkeiten auch sonst, -isch als Suffix II. fem. sing. hat man auch im *H*a*d*ramût s. van den Berg, Le *H*adhramout S. 249.

2) Vrgl. den Abschnitt über die Dichtersprache.

3) s. A*s*maʿî's k. al-wu*h*ûsch ed. Geyer S. 21.

4) L. Piesse, Algérie et Tunisie, Paris 1893 S. LI vom Strauss: „Le mâle est désigné sous le nom de dolim, la femelle sous celui de remda . . ."

anderm Wege die Bedeutung „gefleckt“ wahrscheinlich machte (Österr. Litteraturbl. IV. Jahrg. Sp. 692/3). Im Gegensatz zu den sonst geltenden textkritischen Principien ist im Arabischen bisweilen das Ungewöhnliche als philologische Correctur anzusehen: ZDMG 49. Bd. S. 322.

Man hat wol vermutet, dass die unverfälschten Originale besser disponirt waren und die vielen unvermittelten Übergänge dadurch entstanden sind, dass entweder das Gedächtnis versagte oder heidnische und stark dialektische Parthien unterdrückt wurden, ohne dass man Gleichwertiges an die Stelle zu setzen vermochte. Die oft sehr abweichenden Redaktionen, welche wir von einem Gedicht besitzen, scheinen diese Ansicht zu stützen. Doch führt, obwohl diese Auffassung in seltenen Fällen zutreffen mag, genauere Kenntnis der späteren Gedichte und des semitischen Charakters überhaupt nicht zur Verallgemeinerung dieses Gesichtspunktes. Wenn auch ein Schriftsteller des 5. Jahrh. h. (GAP 156/7) den besseren Zusammenhang als einen Vorzug der neueren Dichter vor den alten rühmt, so handelt es sich hier nur um etwas Relatives, das durch die Verfeinerung der Kultur und die Arabisirung zahlreicher nicht semitischer Elemente bedingt war. Die ganze vorislâmische Poesie beherrschen die Affecte des Naturmenschen; im Affect ist sie entstanden, und wir sind nicht berechtigt das Übergewicht des logisch gliedernden, ruhig disponirenden Verstandes, welches ein Kulturvolk kennzeichnet, darin zu suchen.

Übersicht über den Quellenbestand.

Anthologien. Die älteste und berühmteste Sammlung altarabischer Poesie, die der Mu'allaqât, geht, wie Nöldeke [1]) gezeigt hat, wahrscheinlich schon auf *H*ammâd ar-Râwija zu-

1) Art. Mo'alla*k*ât in der Encycl. Brit., vrgl. ZDMG 49. Bd. S. 292.

rück; die Gamhara ist zweifellos erst durch diese Sammlung beeinflusst und nicht ihre Urheberin, wie Hommel glaubte. Der Name Mu'allaqât bedeutet wahrscheinlich „Hängelampen, Kronleuchter". Die beste Ausgabe ist die von Lyall in der Bibliotheca Indica Nr. 789, 840 (Calcutta 1894) erschienene; sie enthält den Commentar des Tebrîzî (starb 502 h.), der, nicht mehr originell, mit Geschick gute Vorgänger kürzt. Namentlich fusst Tebrîzî auf Ibn en-Na*hh*âs († 338 od. 337 h.), dessen Commentar wir handschriftlich besitzen z. B. im Leidener Codex 628 Warn.; zur ersten Mu'allaqa publicirte ihn vollständig Ernst Frenkel, Halle a/S. 1876. Von dem kürzeren Schul-Commentar Zûzenîs (starb 486 h.) existirt eine syrische Lithographie aus dem Jahre 1853 und ein Druck: Kairo 1304 h. Der Commentar der Arnoldschen Ausgabe (Leipzig 1850) ist ein künstliches Gemisch. Beachtung verdient wegen seiner alten Commentare Codex Glaser No. 41 der königl. Bibliothek zu Berlin (Ahlwardts Cat. No. 7440) [1]).

Wol die wertvollste Sammlung altarabischer Poesie ist die von dem Philologen Mufa*dd*al († 170 h.) veranstaltete und nach ihm Mufa*dd*alîjât genannte. Ihrer Herausgabe wurde Thorbecke durch zu frühen Tod entrissen. Das erschienene Stück enthält nur etwa ein Drittel. Weiter als Thorbeckes Edition soll die mit Commentar versehene mir unzugängliche Ausgabe Constantinopel 1308 reichen. Unter Thorbeckes Nachlass in der BDMG zu Halle befinden sich Abschriften von 4 Handschriften, auch eine Übersetzung von Nr. II—XLIII der Thorbeckeschen Ausgabe (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 469), welche mir, bei schwierigen Stellen zu Rate gezogen, stets vortreffliche Dienste geleistet hat. Eine Hand-

1) Zu Imruulqais, *T*arafa und 'Amr enthält der Codex den von Tebrîzî und Ibn an-Na*hh*âs vielfach citirten Commentar des Ibn Kaisân († 299 h.). — Vrgl. auch *H.* Kh. V S. 635.

schrift der Mufa*dd*alîjât befindet sich auch im Besitze des Grafen Landberg-Hallberger.

Von geringerem Umfange als die Mufa*dd*alîjât sind die Asmaʿîjât, welche in einer Wiener Handschrift schlummern s. Flügel's Catalog der arab. etc. Handschriften der Wiener Hofbibliothek 1. Bd. S. 434 No. 449.

Die Gamharat aschʿâr al-ʿArab ist neuerdings im Orient (Bûlâq 1308—11) gedruckt worden; eine kritische Ausgabe hat Hommel in den Acten des Leidener Orientalisten-Congresses versprochen[1]). Auf diese Gamhara geht des Iskender b. Jaʿqûb Abkarios, Tezjîn nihâjet al-arib[2]) (Bêrût 1867) zurück. Der Name des Sammlers, Abû Zaid Mu*h*ammad al-Quraschî, ist vielleicht eine Fiction s. Th. Nöldeke, Einige Bemerkungen über das Werk Gamharat aschʿâr al-ʿArab: ZDMG 49. Bd. 1895 S. 291. Nach den Ausführungen dieses Gelehrten dürfte die Sammlung im 4. oder in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts h. entstanden sein.

Eine noch jüngere Sammlung altarabischer Qasîden, die Mukhtârât schuʿarâi 'l-ʿArab, welche Hibatallâh b. ʿAlî b. Mu*h*ammad b. *H*amza al-ʿAlawî al-*H*asanî, auch Ibn asch-Schagarî genannt, († 542 h.)[3]) veranstaltete, wurde nach dem Autograph des Sammlers, welches sich in der Vicekönigl. Bibliothek zu Kairo befindet[4]), Cairo 1306 autographirt. Sie enthält von den berücksichtigten Dichtern meist immer gleich eine Reihe längerer Qasîden, so von Zuhair 7, von ʿAbîd b. al-Abra*s* 12, von al-*H*u*t*aia 13.

---

1) Erschienen ist eine Qasîde des ʿAbîd ibn al-Abra*s* aus dieser Sammlung in eingehender Behandlung in Hommels Aufsätzen und Abhandlungen arabistisch-semitologischen Inhalts (München 1892) vrgl. die Besprechung von Praetorius: Lit. Centralbl. 1893 Sp. 151/2.

2) Nach der Vorrede deutet das vorgesetzte Tezjîn hier die 2. Aufl. eines früher unter dem Titel Nihâjet al-arib erschienenen Buches an.

3) Nach Tâg al-ʿarûs III S. 291.

4) Vrgl. den 4. Band des Kataloges S. ٣١٠.

Zum grossen Teil islâmische Poesie enthalten die beiden Anthologien, welche unter dem Namen „*H*amâsa" bekannt sind. Nur eine derselben, die von Abû Temmâm († um 228 h — 850 D) veranstaltete Auswahl ist mit einem der 3 Commentare Tebrîzîs[1]) durch Freitag edirt (auch im Orient gedruckt) und durch seine lateinische und Rückerts allerdings nicht immer glückliche deutsche Übersetzung auch Nicht-Orientalisten erschlossen worden. Die gleichnamige Sammlung al-Bu*h*turîs, welche sich in ästhetischer Hinsicht minderwertig durch zahlreichere Kapitel-Abteilung auszeichnet, befindet sich handschriftlich zu Leiden (Warner Nr. 889) und soll augenblicklich gedruckt werden. Vrgl. R. Geyer, Aus al-Bu*h*turî's *H*amâsah: ZDMG 47. Bd. 1893 S. 418 ff.; Th. Nöldeke, Einige Bemerkungen zu Rudolf Geyer's Aufsatz: „Aus Al-Bu*h*turî's *H*amâsah": ebend. S. 715 ff.[2]).

Diwâne. Andere Philologen folgten andern Sammel-Principien. Man beschränkte sich auf einen bestimmten Stamm oder auf einen einzelnen Dichter. Der Philologe al-Faqʿasî beispielsweise sammelte die Grossthaten und Lieder seines Stammes Asad (Fihrist 49). As-Sukkarî überlieferte die Gedichte verschiedener Stämme[3]), unter ihnen die der Hudhail (um 275 h). Goldziher hat (Dtsch. Litteraturz. 1895 No. 46 Sp. 1451) darauf hingewiesen, dass schon vor Sukkarî eine solche Sammlung existirte, von welcher der Verfasser der Khizânet al-adab (II 317) ein altes Manuscript vom Jahre 200 h benutzte. Sukkarîs Verdienste scheinen demnach vornehmlich in der Abfassung des Commentars zu bestehen.

1) S. über diese Franz Delitzsch, Jüdisch-arab. Poesien aus vormuhammedanischer Zeit, Leipzig 1874 S. 2.

2) Von modernen Anthologien sind namentlich L. Cheikho's K. schuʿarâ en-nasrânîje (Bêrût 1890—1), auch sehr viel von nicht christlichen Dichtern enthaltend, und Noeldeke & Aug. Müller, Delectus veterum carminum Arabicorum (Berlin 1890) zu erwähnen.

3) De Goeje & Houtsma, Cat. Codd. Orr. Lugd. S. 355.

Nur noch der zweite Teil seines Hudhailitendîwâns ist in einer vortrefflichen Leidener Handschrift (Cod. 549 Warnerianus, No. DLXXVI des Catalogs von de Goeje & Houtsma) und in einem Pariser Bruchstück (Suppl. Arab. 1427) bis auf uns gekommen. Kosegarten edirte denselben (Greifswald & London 1854) bis auf ein kleines Stück, das Wellhausen zunächst ohne Scholien nachlieferte (Skizzen und Vorarbeiten I S. 103 ff), später brachte Wellhausen den fortgelassenen Commentar im 39. Bd. der ZDMG 1885 S. 411—480. Den Versuch einer Übersetzung von Kosegartens Text unternahm Abicht (o. O. u. J.), Wellhausen übersetzte ein Stück des von ihm nachgelieferten Restes. Berichtigungen zu Kosegartens und seiner eigenen Ausgabe giebt Wellhausen u. d. T. Zu den Hudhailitenliedern: ZDMG 39. Bd. 1885 S. 104—6 vrgl. Barth's Kritik S. 151 ff. Ein Stück des nicht erhaltenen ersten Teils dürfte der Dîwân des Abû Dhuaib ersetzen, von dem Graf Landberg-Hallberger eine schöne Handschrift besitzt, deren Herausgabe sehr verdienstlich wäre.

Die 6 von dem Spanier A'lam († 1083 D) vereinigten Dewâwîn des Nâbi*g*a, 'Antara, *T*arafa, Zuhair, 'Alqama, Imruulqais gab Ahlwardt 1870 heraus[1]); man vrgl. die Kritik in Lagardes Symmicta. Zu Imruulqais wurde Ba*t*aljûsîs Commentar mehrfach gedruckt[2]), eine Auswahl seines Dîwâns in europäische Sprachen übertragen[3]); 'Alqama ward von Socin (Leipzig 1867), Nâbi*g*a von Derenbourg (JA. 6. sér. t. XII 1868)[4]), *T*arafa in Auswahl von Vandenhoff[5]) übersetzt und

1) Nâbi*g*a, 'Orwa, *H*âtim, 'Alqama und Farazdaq sind auch Cairo 1293 gedruckt.

2) Cairo 1282 (bei Euting No. 2361) 1308, Bombay 1305.

3) Von de Slane: Paris 1837 (Exemplar mit handschriftlichen Bemerkungen Rückerts in dessen Nachlass: Berlin. Königl. Bibl.), von Rückert: Stuttgart und Tübingen 1843.

4) Berichtigungen zu Socins und Derenbourgs Arbeit gab Ahlwardt in seinen Bemerkungen über die Aechtheit der alten Arabischen Gedichte.

5) B. Vandenhoff. Nonnulla Tarafae poëtae carmina ex Arabico in

commentirt; über ʿAntara liegt eine Arbeit Thorbeckes (Heidelberg 1868), über Zuhair eine Dissertation von Dyroff vor[1]); Aʿlams Commentar zu diesem Dichter wurde vom Grafen Landberg Primeurs Arabes II publizirt. Ausserdem habe ich noch die Gothaer Handschrift No. 2191 für diese Dîwâne benutzt wegen der allerdings äusserst klein und schwer leserlich über den Text gekritzelten Scholien.

Von den Dîwânen einzelner Dichter blieb der eines der hervorragendsten, des Aʿschâ, welchen man sogar über den Imruulqais gestellt hat, bisher unedirt; ausser seiner Muʿallaqa[2]) und einer andern längern Qasîde, welche die Gamhara S. 56—63 unter den Muʿallaqât aufführt, ist bisher nur Weniges von ihm bekannt geworden; doch ist eine Edition in Vorbereitung. — Lebîds Dîwân wurde zuerst von Khâlidî (Wien 1880) mit zahlreichen Druckfehlern edirt; dann folgte die Arbeit von Huber & Brockelmann (Leiden 1891); vrgl. ferner William J. M. Sloane, The poet Labid (Leipziger Diss. 1877); Alfr. v. Kremer, Über die Gedichte des Labyd: Wien. Akad. Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. XCVIII. Bd. II. Heft. Zwei der wichtigsten Editionen der letzten Zeit sind der Dîwân der Khansâ[3]) und des als Satyriker gefürchteten Garwal b. Aus al-*H*u*t*aia[4]). Der Dîwân des *H*âtim a*t*-*T*âï wurde London 1872 von Hassoun nach einer im Britischen Museum befindlichen Abschrift von Ba*g*dâder Handschriften ziemlich

latin. sermonem versa notisque adumbrata, Berlin 1895. Vandenhoff verspricht S. 5 in Kurzem den ganzen Dîwân.

1) Karl Dyroff, Zur Geschichte der Überlieferung des Zuhairdiwans. Mit einem Anhang: Unedirte Gedichte des Zuhair. München 1892.

2) In de Sacy's Chrest. 2. Aufl. und Lyall's Muʿallaqâtausgabe.

3) al-Khansâ, Dîwân publ. par L. Cheikho, Bêrût 1887 — traduit p. l. Père de Coppier et suivi des fragments inédits d' al-Khirniq, soeur du poète *T*arafa, Bêrût 1889. Commentaires sur le diwan d' al-Hansâ d' après les mss. du Caire, d' Alep et de Berlin publ. et compl. par L. Cheikho, Bêrût 1895.

4) ed. Goldziher: ZDMG 46. u. 47. Bd. 1892. 1893.

mangelhaft edirt; eine andere S. XXVI Anm. 1 erwähnte Ausgabe geht lediglich auf Hassouns zurück; vrgl. Thorbecke: ZDMG 31. Bd. 1877 S. 699 ff und Thorbeckes Nachlass. Die Bruchstücke des Aus b. *H*agar, dem sein Stiefsohn Zuhair als Râwî diente, wurden von Geyer in mühevoller Arbeit zusammengestellt[1]). Nöldeke verdanken wir die Bearbeitung des ʿOrwa ibn al-Ward (Göttinger Abh. XI 1864) und des Laqî*t* b. Jaʿmar: Orient und Occident I. Die Gedichte al-*H*âdiras veröffentlichte Engelmann, Leiden 1858. Die muqa*t*-*t*aʿât (Fragmente) des Abû Mi*h*gan, von denen das längste allerdings nur 11 Verse zählt, wurden von Landberg (Primeurs Arabes I) und gleichzeitig von Ludwig Abel (Berliner Inaug.-Diss. 1887) edirt. Hommel versprach Aufs. u. Abhandl. 86 eine Ausgabe der Gedichte des ʿAbîd b. al-Abras (vrgl. S. XXIV); ein Nachweis der Gedichte dieses Dichters ebend. S. 87—91. Von einzelnen Gedichten sind namentlich Schanfarâs Lâmîjat al-ʿArab[2]) und die von Goethe verdeutschte

1) Sitzungsber. d. Wiener Akad. Philos.-hist. Cl. Bd. 126 No. XIII 1892. Vrgl. die inhaltsreichen Besprechungen von Barth (ZDMG 47. Bd. 1893) und Fischer, Verbesserungen und Nachträge zu R. Geyers Aus b. Hagar (ZDMG 49. Bd. 1895 S. 85—144) und Noch einmal Aus b. Hagar (ebend. S. 673 ff).

2) El-qa*s*îdatâni 'l-lâmîjatân hrsg. von Frähn, Kasan 1229 h — 1814 D; De Sacy, Chrest. Arabe (1. éd. Tome I S. 309 ff) 2. éd. T. II S. 134 ff; Fresnel: JA 1834 sept. und in den Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme (Paris 1836); Th. Nöldeke, Beitr. zur Kenntn. d. Poesie S. 200 ff: Zur Kritik und Erklärung der Qasîda Asch-schanfarâ's; Redhouse: Journal of the Royal Asiatic Society NS Vol. XIII London 1881 S. 437 ff auch separat u. d. T. The L-poem of the Arab by Schanfara rearranged and translated by J. W. Redhouse, London (Trübner & Co.) 1881; Textausg. mit Comm. Zamakhscherîs: Constantinopel 1300; auch in den Mukhtârât S. 21 ff mit Randcommentar; am besten übersetzt von Ed. Reuss: ZDMG VII 97 ff; Handschriftl. Material in Berlin: AHV No. 7467—7473. Nicht gesehen habe ich: Shanfara's Lamiyyat ul-ʿArab, a pre-islamic arabian Casida, transl. by G. Hughes, London 1896, 4°. Eine italienische Übersetzung von Pallia erwähnt JA III Sér. T. 2 1836 S. 498.

Qaside des Taabba*t*a Scharran[1]) Gegenstand wiederholter Bearbeitung gewesen. Der Dîwân von Mu*h*ammads Leibdichter, *H*assân b. Thâbit erschien in Tûnis 1281 h und in Lahore 1878 D (vrgl. auch Thorbeckes Nachlass); vieles daraus bei Ibn Hischâm. Von Handschriften die noch der Herausgabe harren, sei hier nur an die Cairenser des Mutalammis[2]), die im Privatbesitz des Herrn Professor Socin befindliche des Ka'b ben Zuhair (ZDMG XXXI 1877 S. 710—5) und die Leidener des Schammâkh (de Goeje & Houtsma, Catalog 1. Bd. S. 354) erinnert.

Akhbâr al-'Arab. Sagen der arabischen Vorzeit findet man in vielen historischen, geographischen und andern Schriften, nirgends aber in reicherer Fülle als im Kitâb al-a*g*ânî des Abulfarag 'Ali al-I*s*bahânî († 357 h). Die 20bändige Bûlâqer Ausgabe des grossen[3]) Kitâb al-a*g*ânî[4]) enthält einige Artikel nicht, die sich in unsern Handschriften, namentlich der Münchener, finden. Diese hat Brünnow nach dem Namen der Dichter alphabetisch geordnet als einen 21. Band (Leiden

1) Carmen Arabicum perpetuo commentario et versione iambica Germanica illustravit pro summis in facultate philos. Regiomonti hon. obt. G. W. F. Freytag, Göttingen 1814; Carmen quod cecinit Taabbata Scharran vel Chelph Elahmar in vindictae sanguinis et fortitudinis laudem, Arabice et Suethice exhibet Haquinus Hellmann, Lundae 1834. Vrgl. Gustav Baur, Der arabische Held und Dichter Tâbit ben Ǵâbir von Fahm, genannt Ta'abba*t*a Śarran, nach seinem Leben und seinen Gedichten: ZDMG X 1856 S. 74—109.

2) Catalog der vicekönigl. Bibliothek IV S. ٣٥١.

3) Über das kleine, handschriftlich zu Gotha, s. Kosegarten, Alii Ispahanensis liber cantilenarum S. 205 6.

4) Von Übersetzungen und Auszügen daraus nenne ich: Quatremère: JA nov. dec. 1835, nov. 1838; H. Ewald, Leben der altarabischen Dichter Dhu 'l-i*s*ba' und 'Adî ibn Zaid, nach dem Kitâb al-a*g*ânî: Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes III Göttingen 1840 S. 227—249; Alii Ispahanensis liber cantilenarum magnus ex codicibus manu scriptis arabice editus adjectaque translatione adnotationibusque illustratus ab J. G. L. Kosegarten, Tomus I, Greifswald 1840.

1888) edirt [1]. Vrgl. auch Wellhausen, Ergänzung einer Lücke im Kitâb al-Aǵânî: ZDMG 50 Bd. 1896 S. 145 ff. Einen Auszug aus dem K. al-aǵânî in 2 Bändchen haben die Jesuiten 1888 zu Bêrût u. d. T. Kitâb rannâti 'l-mathâlithi walmathânî gedruckt. Sehr verdienstlich ist das (Leiden 1895) erschienene 1. Fascikel der von Guidi redigirten Tables alphabétiques du Kitâb al-aǵânî. Eine wichtige Quelle für Akhbâr al-ʿArab ist auch des Ibn ʿAbd Rabbihi (starb 328 h [2]) ʿIqd al-farîd, wiederholt in Ägypten gedruckt [3]; ich citire die Ausgabe vom Jahre 1305 h [4]. Neben den altarabischen Sagen enthält das K. al-aǵânî eine grosse Menge von Liedern, ʿIqd al-farîd namentlich viel systematische Philologie. Ihr Hauptwert für unsere Zwecke liegt aber doch wol in den Akhbâr al-ʿArab. Allerdings glaubte ich in der Verwertung derselben möglichst zurückhaltend sein zu müssen. Denn die Prosa-Erzählungen können nicht als den Gedichten gleichwertige Quellen für das Beduinenleben angesehen werden, da sie häufig garnicht aus dem Munde von Beduinen stammen, sondern von Philologen als Hintergrund und zur Erklärung dunkeler Stellen erfunden sein mögen, sodann aber auch, wo ersteres der Fall ist, das Hindernis, welches die gebundene Rede der Verfälschung des Stoffes entgegensetzt, hier wegfällt. Historisch sind diese Prosa-Berichte wol in den seltensten Fällen, was sie allerdings noch nicht als Quelle für das Beduinenleben entwerten würde. So scheint mir die Geschichte des älteren Muraqqisch (Aǵ V) und des ʿOrwa b.

---

1) S. Nöldekes Besprechung im Lit. Centralbl. vom 21. April 1888.

2) Beginnt nicht am 28. März 860, wie der kleine Socin 3. Aufl. S. 169 angiebt, sondern am 18. Oktober 939.

3) Strassburg besitzt nach Eutings Catalog die Ausgabe vom Jahre 1293 h, Del. XII citirt eine solche vom Jahre 1302 h.

4) Bevor ich dieselbe erwarb, habe ich zuweilen andere Ausgaben benutzt, hoffe aber dass alle Citate in den älteren Parthien dieses Buches auf die Ausgabe 1305 h reducirt sind.

*H*izâm (*Ag* XX) ein und dieselbe Sage in verschiedener Lokalisirung[1]). Das aus Macbeth bekannte Motiv von dem anrückenden Walde findet sich *Ag* II 33[2]), die „Bürgschaft" in der Geschichte des 'Abîd b. al-Abra*s* wieder[3]), in der Imruulqais-Geschichte begegnen wir dem Nessushemd.

Amthâl al-'Arab. Sprichwörtliche Redensarten namentlich der Gâhilîja bildeten ein beliebtes Sammel- und Literaturobjekt[4]). Des zu Nîschâpûr lebenden Meidânî (starb Rama*d*ân 518 h = 1124 D) Magma' al-amthâl verdrängte durch die Fülle des Materials und alphabetische Anordnung seine Vorgänger. Die abendländische Wissenschaft wandte diesem Buche frühzeitig ihre Aufmerksamkeit zu; Freytag bearbeitete dasselbe (Arabum proverbia, Bonnae 1838—1843) und verwertete es reichlich für seine „Einleitung". Der Text wurde vollständig im Orient wiederholt gedruckt. Unter seinen Quellen nennt Meidânî auch al-Mufa*dd*al, von dem eine Sammlung unter dem Titel Amthâl al-'Arab in Constantinopel

---

1) Dass ähnliche Verhältnisse häufig vorkommen, beweist zwar der Vergleich von B 219 mit 'Orwa's Vita. Dennoch sind hier der gleichen Züge zu viele, von denen ich die hauptsächlichsten hervorheben will. Beide Dichter können wegen ihrer Armut nicht 100 Kamele aufbringen, um ihre Cousine heimzuführen und ziehen aus, um reich zu werden. Während ihrer Abwesenheit wird die Geliebte verheiratet, man zeigt dem Zurückgekehrten ein frisch hergerichtetes Grab und sagt, sie sei gestorben. Dann aber erfährt der Getäuschte die Wahrheit, zieht der Geliebten nach und übergiebt einer Dienerin derselben einen Ring, den sie ihrer Herrin in die Milch werfen soll; sie erkennt den Ring des Geliebten. Auch dieser Zug ist Gemeingut vieler Sagen (vrgl. z. B. das jüngere Hildebrandslied und Kathá Sarit Ságara transl. by Tawney I S. 142). Beide Dichter starben an Liebesgram.

2) Die Deutung aus der germanischen Mythologie wird damit bedenklich vrgl. Simrock, Die Quellen des Shakespeare, 2. Aufl. 2. Teil S. 257 ff; Liebrecht: ZDMG XLI. Bd. S. 353.

3) Dieselbe Sage mit anderer Lokalisirung in den Apokryphen zur 1001 Nacht s. Joseph v. Hammer, Der 1001 Nacht noch nicht übersetzte Märchen I S. 149—152.

4) FGS 32,35; Freytag Arabum proverbia III 2 S. 183 ff.

1300 h gedruckt wurde. Über die Verwertbarkeit des Materials gilt das von den Akhbâr al-ʿArab Gesagte.

Die Vorarbeiten der arabischen Philologen.

Die Aufzeichnung der altarabischen Lieder überlieferte diesen Stoff den Bücher-Philologen, denen das direkte Interesse an der Poesie bald abhanden kam. Von Basra und Kûfa verbreitete sich die Philologie nach Ost und West. Ibn an-Na*hh*âs, im vorigen Abschnitt als Verfasser eines Muʿallaqât-Commentars genannt, verpflanzte sie nach Ägypten, wo er 338 oder 337 h im Nil ertränkt wurde. Überhaupt wurden die meisten Liedersammlungen mit Kommentaren ausgestattet, die anfangs noch vielseitigere Interessen bekunden, mit der Zeit aber immer mehr dürftige pedantische Schulbücher werden wie Zûzenîs Muʿallaqât-Commentar, bisweilen auch arge Misverständnisse verbreiten, wie die Gamhara-Scholien. Häufig können wir allerdings aus der reicheren sprachlichen Erfahrung dieser alten Philologen Nutzen ziehen, weil sie, wenn das Arabische auch nicht immer ihre Muttersprache war, doch damit in innigerem Connex standen als die meisten modernen Universitäts-Orientalisten. Dagegen verfügt die moderne Wissenschaft mit der altarabischen verglichen über schärfere vorurteilsfreiere Kritik, einen weiteren Gesichtskreis (von einigen Ausnahmen abgesehen) und manche jenen gänzlich unbekannte Hülfsquellen z. B. die andern semitischen Sprachen. Selten verbanden die altarabischen Philologen noch mit dem, was sie schrieben, irgendwelche Anschauung[1]). Al-Asmaʿî erzählte, dass sein College Abû ʿObaida, der sich rühmte

1) Wir wissen aus der Literatur, dass oft ein Beduine den Kopf schüttelte über die ohne Anschauung unternommenen Nachahmungen der alten Wüstendichter: Ztschr. für die Kunde des Morgenlandes III, Göttingen 1840 S. 249.

50 Bände über Pferde geschrieben zu haben, die Glieder am lebenden Pferde nicht benennen konnte, sondern einer Aufforderung dazu mit den Worten auswich: „Ich bin kein Tierarzt, sondern habe das nur so von den Beduinen übernommen.“ [1]) Dazu kommt, dass die alten Erklärer selten ihre Unkenntnis eingestehen z. B. ihnen dunkele Worte mit Vorliebe zu Personennamen stempeln, indem sie die Sache damit erledigt wähnten; ich erinnere nur an den Lanzenbieger Samhar und seine Gemahlin Rudaina, die ihren Gatten bei seiner Abwesenheit im Laden vertrat. Bisweilen fand aber auch das Umgekehrte statt; Gamhara 107 Zeile 1 bringt der Commentar das Wort „medischer“ [nämlich Panzer] mit dem Wort für Honig zusammen, denn das wäre jedenfalls ein Panzer weich wie Honig. Die alten Araber schützten sich demnach durch Panzer, die etwas weicher als Butter waren! Anzuerkennen ist zwar, dass Philologen wie Asmaʿî bisweilen zu Studienzwecken die Wüste selbst aufsuchten; aber sie gingen nicht immer mit der nötigen Umsicht und Vorsicht zu Werke [2]). Es wird die Aufgabe der modernen Wissenschaft sein an den alten Kommentaren Kritik zu üben, die überlieferten Wortbedeutungen namentlich der oft ungenau paraphrasirten Epitheta unter Heranziehung des Äthiopischen, Syrischen etc. etymologisch nachzuprüfen, auf Grund eines genaueren Studiums der Beduinensitten städtischen Interpolationen und Misverständnissen nachzuspüren, daneben aber aus dem feineren Sprachgefühl der arabischen Philologen unter Umständen Nutzen zu ziehen. Eine reiche Fundgrube für arabische Auslegung von Dichterversen ist des ʿAbdal-Qâdir ʿOmar al-Ba*g*dâdî (1030—93) Khizânet al-

1) Ibn Khalliqân ed. Wüstenfeld IV S. ٨٨.

2) Ein besonders instruktives Beispiel, wie wenig sie zum Schaden des Verständnisses der Alten mit den Beduinensitten vertraut waren, habe ich ZDMG 48. Bd. 1894 S. 709 gegeben.

adab[1]), ein Commentar zu den Belegversen eines Commentars zur Kâfija des Ibn al-*H*âgib, gedruckt Bûlâq 1299[2]). Die Benutzung wird durch Guidi's Index (s. OB 1887 No. 3226) wesentlich erleichtert.

Die Thätigkeit der Philologen beschränkte sich nicht auf das Commentiren. Die Erklärung beginnt vielfach sich in den Vordergrund zu drängen, der erklärte Text sinkt zum Beleg herab. Es entsteht die Nawâdir-Literatur[3]) und die systematische Philologie. Die arabische Nomenklatur wird häufig für ein bestimmtes Gebiet gesammelt. Kamel, Pferd, Reptilien u. a. bildeten beliebte Themata solcher philologischen Monographien. Verhältnismässig wenige derselben sind auf uns gekommen, viele davon in neuerer Zeit edirt; so die unter dem Namen des A*s*ma'î gehenden Bücher über die Pferde (ed. Haffner: Sitzungsber. d. Wiener Akad. Phil.-hist. Cl. Bd. 132), das Kleinvieh (ed. Haffner: ebend. Bd. 133) und die ungezähmten Tiere (ed. Geyer, Wien 1888, Ibn Duraids Sattelbuch und Wolkenbuch in Wrights Opuscula Arabica (Leiden 1859) gedruckt u. a. Für die Synonymik und auch sonst sind diese Arbeiten häufig wertvoll, doch wird immer noch bisweilen in kritikloser Verwertung derselben zu weit gegangen. Worte werden in reicher Fülle geboten, aber nur selten gewähren die spärlich eingestreuten Belegverse sichere Anhaltspunkte für die vorislâmische Existenz eines derselben. Die allgemeine Synonymik (Fiqh al-lu*g*a) des Tha'âlibî († 429 h), mehrfach gedruckt, ist für unsere Zwecke, zumal sie keine Belegverse giebt, von geringer Bedeutung. Wichtiger würde Ibn Sîda's umfangreiches Werk

1) Wol zu unterscheiden von dem rhetorischen Werk des Ibn *H*ugga gleichen Titels.

2) Vrgl. Landberg, Primeurs Arabes II S. 5.

3) Ein Beispiel derselben ist das Bêrût 1894 herausgegebene Kitâb en-nawâdir des Abû Zaid († 214 oder 215 h). Den Anfang übersetzte Fleischer: ZDMG XII 1858 S. 61 ff.

über den nämlichen Gegenstand sein, das sich in einer Handschrift im Besitze des Grafen Landberg-Hallberger befindet.

Aus allen diesen Vorarbeiten schöpfen die Lexikographen: das sachliche Anordnungsprincip weicht dem alphabetischen [1]). Für unsere Zwecke sind vor allem 2 lexikalische Riesenwerke wegen ihrer zahlreichen Belegverse von Bedeutung, welche beide jetzt in Bûlâqer Drucken vorliegen. Das eine stellt sich als Commentar eines älteren kürzeren Lexikons, des Qâmûs, dar, wurde erst im vorigen Jahrhundert vom Saijid Murta*d*â az-Zubaidî verfasst und führt den für ein Wörterbuch merkwürdigen Titel Tâg al-'arûs „Brautkrone"; über Fehlerhaftigkeit des Druckes wird von competenter Seite Klage geführt. Ich habe es selten benutzt und arbeite meist mit der Lisân al-'Arab des Ibn Man*z*ûr al-Mukarram (starb 711 h). Dieses Werk wurde nach einer Notiz bei d'Ohsson (Allg. Schilderung des Othomanischen Reichs II S. 573) bereits im 18. Jahrh. zu Konstantinopel gedruckt; für den Nachweis eines Exemplars dieses alten Druckes würde ich dankbar sein.

Auf den Schultern der alt-morgenländischen steht die neu-abendländische Wissenschaft. Sie hat von ihrer Vorgängerin ein reiches Material von Nachschlagebüchern ererbt, die ihr aber nur dann gute Dienste leisten können, wenn sie sich selbst so hoch über den Standpunkt des arabischen Mittelalters zu erheben vermag, wie die moderne Wissenschaft auch sonst über dem geistigen Schaffen jener Jahrhunderte steht. Leider ist das Gegenteil nur zu häufig der Fall.

1) Natürlich lösten nicht etwa Sammler, Commentatoren, philologische Systematiker und Lexikographen zeitlich einander ab. Vielmehr greifen diese Bestrebungen in einander. Auch geht nicht immer die Thätigkeit eines Humanisten nur in einer der genannten Richtungen auf. Immerhin lässt sich *H*ammâd als Sammler, Tebrîzî als Commentator A*s*ma'î als Systematiker charakterisiren.

Gezîrat al-ʿArab.

Al-Hamdânîs († 945 6) Geographie der Arabischen Halbinsel hrsg. von D. H. Müller 2 Bde. Leiden 1884, 1891. Vrgl. Nöldeke im Liter. Centralblatt 1884 No. 41. — Die Burgen und Schlösser Südarabiens nach dem Iklîl des Hamdânî. Von D. H. Müller, 1. Heft. Wien 1879 (Aus dem Maihefte des Jahrganges 1879 der Sitzungsberichte der phil.-hist. Cl. der Kais. Akad. d. Wissenschaften XCIV Bd. S. 335 besonders abgedruckt). 2. Heft 1881 (Aus dem Jahrgange 1880 . . . XCVII. Bd. III. Heft S. 955). — Sprengers Alte Geogr. Arabiens, Bern 1875. — Oskar Bethge, Das Klima Arabiens: Wissensch. Beilage zum Programm d. Realschule zu Kassel, Ostern 1891.

Die beste Karte von Arabien ist wol nicht mehr die von Kiepert bearbeitete zu Ritters Erdkunde, neue Ausg. Berlin 1867 (Socins Arab. Gramm. S. 165), beigegeben auch Adolphe d'Avril, L'Arabie contemporaine (Paris 1868), sondern die von Dr. Hans Fischer: Atlas von Debes No. 40, West-Asien.

Die „Halbinsel der Beduinen“ vermag heute wegen ihrer Wasserarmut auf einem Flächenraum, der etwa dem von Deutschland, Österreich-Ungarn, Frankreich, Italien und Spanien zusammengenommen gleichkommt, kaum 5 Millionen Einwohner zu ernähren. Vielleicht würde diese Zahl noch geringer sein, wenn nicht Mekka als Ziel der Pilgerkarawanen eine Art Schmarotzerdasein auf Kosten der Pilger führte, wovon auch die Beduinen indirect profitiren.

Grimme nennt im Eingange seines Mohammed Arabien eine „Tiefebene“ (S. 1); ich möchte es lieber als Hochland mit verschiedenen Senkungen bezeichnen, umkränzt von Randgebirgen, die in Jemen und ʿOmân eine Höhe von mehr als

3000 m. erreichen. Während in der Tihâma[1]) an der Küste des Roten Meeres mit heissen Tagen schwüle Nächte wechseln, hat der Beduine des Hochlands in seinem leichten Zelt oft von der Kälte der Winternächte zu leiden. Das Brennmaterial ist rar und asch-Schanfarâ spricht davon, dass man sogar seinen lieben Bogen sammt den Pfeilen ins Feuer wirft, um sich in einer solchen Nacht zu erwärmen; er gehörte allerdings dem Stamme Azd im Centrum des gebirgigen Jemen an und wir müssen uns vergegenwärtigen, dass beispielsweise *S*an'â, die Hauptstadt dieser Landschaft 2130 m. über dem Meeresspiegel d. h. höher als unsere Schweizer Sennhütten liegt. Als einzigen Ort des *H*igâz, an dem das Wasser bisweilen gefriert, nennt Is*t*akhrî[2]) den Gipfel des *G*azwânberges nördlich von *T*âif. Dennoch leidet der Araber im Allgemeinen ungleich mehr von der Hitze, wie eine Anzahl arabischer Wurzeln beweist, die Guidi[3]) zusammengestellt hat, in denen der Begriff der Hitze in den des Unangenehmen, der Begriff der Kälte in den des Angenehmen übergeht, z. B. mall vrgl. S. 48 des vorliegenden Buches. Andrerseits nimmt wieder schatâ überwintern die Bedeutung „notleiden" an (*H* 117 Z. 9, 'Antara m. 52). Eine für Arabien charakteristische Erscheinung sind die *h*arrûn (pl. v. *h*arra)[4]). Was mineralische Schätze anlangt, so lieferte das Bergwerk der Sulaim, welches al-Bekrî ed. Wüstenfeld S. 20 erwähnt, jedenfalls Erze, da seine Besitzer „die Schmiede" genannt werden.

---

1) Es wäre wol denkbar, dass Tihâma mit assyr. Ti'âmat hebr. tehôm urverwandt ist, da die Artikellosigkeit des letzteren es noch lange nicht als Fremdwort erweist.

2) ed. de Goeje (BGA I) S. ١٩; vrgl. Qazwînî II 64, wo fälschlich 'Arwân steht.

3) Guidi, Della sede primitiva dei popoli Semitici: Atti della R. Accademia dei Lincei, 1879 S. 575 6.

4) Otto Loth, Die Vulkanregionen (*H*arra's) von Arabien nach Jâqût: ZDMG 22. Bd. 1868 S. 365 ff.

Auch Gold wurde dort gewonnen: Über den Goldreichtum Arabiens und seine Fundorte s. Sprengers Alte Geogr. Arabiens S. 52 ff. Von Schmucksteinen ward namentlich Onyx (gazʿ)[1]) und Agat (ʿaqîq) auf der Halbinsel gefunden.

Ein perennirender Fluss (nahr) ist in Arabien fast nirgends vorhanden. Diesen Begriff hatte das Wort Wâdî so sehr verdrängt, dass die Araber mit demselben sogar die Ströme Spaniens benannten z. B. Guadalquivir d. h. grosser Wâdî. Eigentlich bezeichnet nämlich Wâdî nur den zeitweilig wasserführenden Fluss, kann also eben so gut auch ein trockenes Flussbett, Thal bedeuten; will man dieses unzweideutig ausdrücken, so muss man masîla[2]) sagen, während sail[2]) den in dasselbe hereinbrechenden Wasserschwall bezeichnet. Die anstürmende Feindesschaar wird den ersten Flutwellen verglichen, die sich in einen ausgetrockneten Wâdî ergiessen[3]).

Ein Kitâb al-ma*t*ar (Regenbuch) verfasste Abû Zaid (nach Fihrist ٥٥ Z. 2). Die Regenperioden variiren landschaftlich und setzen teilweise ganz aus, doch scheinen für grössere Gebiete zwei Regenzeiten, welche im Herbst bez. Anfang des Winters einzutreten pflegen, von besonderer Wichtigkeit. Die Araber führten den Regen auf den Einfluss verschiedener Sternbilder zurück, namentlich von al-Gauzâ (Orion[4])) und Simâk[5]). Regen von al-Gauzâ und ed-Delw (Wassermann): Lebîd, Fragm. XIII Vers 7; von Simâk al-aʿzal: *H*assân: Del. 98 Vers 3[6]). Der Orion bringt freilich zuweilen statt des ersehnten Regens den Samûm[7]). Namentlich in Folge

1) Imr. m. 64, vrgl. Sprengers Alte Geogr. Arabiens S. 61 ff.
2) Vrgl. al-Mukhabbal: M. **11**,33.
3) ʿathânînu sail: DH **131**,7.
4) Nâbi*g*a **5**,11.
5) Imr. **2**,1.
6) Vrgl ferner WR 173 4 Anm.
7) ʿAlqama **13**,45 (ed. Socin **2**,46).

der Oktober- und November-Niederschläge bedeckt sich die kahle Ebene im Februar auf kurze Zeit mit üppigem Pflanzenwuchs [1]; die unter dem Namen Dehnâ bekannten Landstrecken sind als ehemaliger Meeresgrund, der sich gehoben hat, grosser Fruchtbarkeit fähig [2]. Dann ziehen die Beduinenstämme auf die Frühlingsweide (rabîʿ), deren saftige Kräuter für viele Wochen das Tränken der Kamele überflüssig machen, dieselben vortrefflich ernährend [3]. Daher sagt Zuhair **17**,11 mit Bezug auf die Frühlingsweide tarʿa 'l-kharîf, „sie weideten den Herbst" d. h. was in Folge des Herbstregens gewachsen war, wie Aʿlam aus Albarracin erklärt. Der Frühlingsregen [4] ist dann noch eine willkommene Zugabe. So lange der Araber in der Dehnâ weidet, hat er kein Fieber zu befürchten (Jâqût II 635). Auch vor feindlichen Überfällen ist er während der Frühlingsweide ziemlich sicher, da der Feind ihn nicht zu finden weiss, weil sein Aufenthalt an keinen Brunnen gebunden ist. Darum ist gerade diese Zeit die der sorglosen Liebe. Die regnende Wolke ist der arabischen Poesie das Bild der Freigebigkeit. Regengüsse wünscht man auf das Land des Wohlthäters herab (*T*arafa **17**,11). Tritt das seltene

1) ZDMG 45. Bd. S. 175.

2) Dagegen bleibt die südliche Dehnâ, welche nördlich von *H*a*d*ramût fast ein Viertel des Flächenraums der Halbinsel einnimmt, in Folge des Wassermangels das ganze Jahr hindurch unbewohnbar.

3) Ratzel sagt Völkerkunde 1. Aufl. 3. Bd. S. 66: „solange aber die Kamelstuten Milch haben, braucht der Hirt auch kein Wasser" d. h. für sich, für die Kamele braucht er es in der Regel, damit sie eben Milch haben.

4) In den arabischen Benennungen herrscht bei uns heillose Verwirrung. Freytag hat für wasmî „prima veris pluvia", während es nach WR 92 gerade der Herbstregen ist. Die Ausführungen WR 95 werden erschüttert durch folgende Bemerkung des Commentars zu al-*H*u*t*aia No. 89 Vers 2: „Wenn auf irgend eine Regenperiode noch eine Regenperiode folgt, so heisst die zweite walî; so lehrt Abû Abdallâh. Doch sagt man auch, walî sei der erste Regen nach dem wasmî". Nach ʿAbda b. a*t*-*T*abîb (M. 25,57) fällt der wasmî in den Monat *S*afar.

Schauspiel ein, dass sich der arabische Himmel mit Wolken bedeckt, dann pflegen sich dieselben unter Gewittern[1]) in Wolkenbrüchen zu entladen. Die Volksphantasie sieht in der Regenwolke häufig einen zerrissenen Schlauch, dessen Inhalt ausfliesst, wozu man Heft IV 20 hebräische und türkische Parallelen findet. Das Verbum wahâ bezeichnet daher sowol das Zerreissen des Schlauches, als den Wolkenbruch[2]). Andererseits sahen analog der vedischen Vorstellung, nach welcher die regnenden Wolken milchende Kühe waren, die Araber die Regenwolke als Milchkamelin an. Darr heisst sowol von der Kamelin gebraucht „Milch geben" als auch von der Wolke „regnen" vrgl. al-Musaijib b. ʿAlas: M **10**,5; mu*h*allib: Imr. **4**,50. Ein ähnlicher Bedeutungsübergang zeigt sich bei *h*aschak; Al-Asmaʿî überliefert bei Ibn Duraid von einem Beduinen eine Blumenlese dem Städter schwer verständlicher Phrasen von der Regenwolke, unter ihnen *h*aschakat akhlâfuhu „es strotzten ihre Kameleuter" (Wolkenbuch, S. ١٨ Z. 2, Commentar unten) und ebend. S. ١١: ta*h*innu ruʿûduhu *h*anîna[3]) '*t*-*t*irâbi „es brüllten ihre Donner wie heimwehkranke Kamele". Vrgl. auch Imr. **18**,6, ʿAntara App. **9**,3 und *T*arafa **11**,4, wo vom Regen gesagt wird „es melkt ihn der Süd"; Imr. **2**,3 erzielt der Ostwind das Fliessen der Milch, indem er ihm bis! bis! zuruft, was man beim Melken der schwer Milch gebenden Kamelin that; Imr. **65**,10 wird die donnernde Regenwolke *h*annân d. h. „beständig nach ihrem Füllen brüllend" genannt[4]). Nâbi*g*a **23**,9 treibt der Wind Wolkenkamelheerden.

1) Wrede beobachtete in Südarabien (Reise in *H*adhramaut S. 79) die Sitte, dass die Beduinen nach jedem Donnerschlag mit der Faust nach der Richtung desselben drohend, „eh-ya-ho!" ausriefen. Eine Erklärung konnte er nicht erhalten.

2) Vrgl. auch al-*H*u*t*aia No. 89 Vers 2b.

3) Über das Brüllen der Kamele nach der Heimat verfasste Rabîʿa al-Ba*s*rî ein besonderes Buch (Fihrist S. 50).

4) Vrgl. Goldziher, Mythos bei den Hebräern S. 189; Heft I dieser Studien S. 28. „Es hat über ihnen das männliche Kamelfüllen des

Die Vögel flattern bei den Blitzen ängstlich am Boden ('Alqama 2,34) und so oft ein Donner die Regenwolke schüttelt, strömt ein voller Guss herab (*T*arafa 11,5). Der Regenguss macht die Kiesel des Erdbodens stieben, als ob sich ein Flughuhn sein Lager wühlt (Aus b. *H*agar 4,14). Der Berg Thebîr gleicht dann einem in seinen gestreiften Mantel gehüllten Fürsten (Imr. m. 77). Die Wurzel der zarten rukhâmâ-Pflanze[1]) krümmt sich, indem sie die Feuchtigkeit aufsaugt. Höher und höher steigt die Flut. Allenthalben sieht man Mäuse[2]) und grosse *D*abb[3])-Eidechsen aus ihren Löchern flüchten; die letzteren versuchen zu schwimmen: aber der Wasserschwall ertränkt sie und reisst sie mit sich fort[4]). Büsche ragen aus der Flut gleich abgeschnittenen Häuptern, an denen noch die Shawls hängen[5]). Das ausgetrocknete Bett der Wâdìs füllt plötzlich wieder ein breiter Strom, der, da er bei den erheblichen Höhendifferenzen der Halbinsel häufig ein starkes Gefälle hat, Felsblöcke in wirbelnde Bewegung versetzt. Raubtiere, welche dort die Flut überrascht, vermögen zuweilen nicht mehr an den steilen Uferwänden emporzuklimmen und ertrinken (Imr. m. 81). Selbst unvorsichtigen Kamelreitern kann dieser plötzlich hereinbrechende Wasserschwall den Untergang bringen (Doughty II 229). Da hängt der Gewittergott Quza*h* seinen Bogen in die Wolken, und die Flut beginnt sich zu verlaufen. Auf die runden Wassergruben scheint die Sonne, so dass sie gleich fremden

---

Himmels gebrüllt" bedeutet „ihnen steht baldiges Verderben bevor" s. Ahlwardt, Bemerkungen etc. S. 146 zu 'Alqama 2,33.

1) Imr. 63,12. Die Antilope scharrt diese Pflanze aus: 'Abîd ibn al-Abra*s* (Hommel) Vers 34.

2) 'Alqama 1 (ed. Socin 3),36.

3) Hebr. *s*âb.

4) Imr. 18,3 vrgl. 35,8, *T*arafa 3,2 u. 3.

5) Imr. 18,4; ein khimâr (Shawl) verhüllte Kinn, Hals und Brust vrgl. Sprengers Mu*h*ammad III S. 62.

Silbermünzen erglänzen (ʿAntara m. 16). Die Regenwasserlachen trocknen ein und die Kaulquappen (Froschlarven) kommen im Sande um (Del. S. 6 Z. 6). Auch die Wüstenvegetation, die nach dem Regen tiefdunkelgrün „aḥwâ“ erschien (Imr. **63**,10; *Ḥuṭaia* **2**,2), nimmt allmählich wieder ihr gewöhnliches graues Gewand an [1]). Bald führt nun die Sonnengöttin schlimme Tage herauf. Im Hochsommer, wann die letzte Feuchtigkeit der Mulden verdunstet und auch hier die Vegetation abstirbt, erspäht man wol auf der verdorrten Weide Wildesel, die ängstlich vor dem Samûm mit Schweinsaugen zur Sonne emporblicken (Rabîʿa b. Maqrûm: M. **30**,10,11). In einer Spalte, die oben eng sich nach unten zu verbreitert (daḥl: Aʿschâ: Gamhara 58 Z. 22) pflegt sich noch am längsten Wasservorrat zu halten.

Tau. Schon der Tau wird in der regenlosen Zeit als als eine Wohlthat empfunden. Wie man ihn beachtet, beweisen die verschiedenen Namen für verschiedene Tauarten. Namentlich einer, nadâ, hat häufig geradezu die Bedeutung „Wohlthat, Unterstützung“ so Lebîd m. 80; *Ag* III S. 7 Z. 9. Aʿschâ unterscheidet (Gamhara 60 Z. 13) nadâ von *ṭ*ilâl sing. *ṭ*all. Nach dem Kommentar ist letzteres Morgentau, der stärker fällt als nadâ. Nadâ (Aus ibn *Ḥ*agar **31**,41; DH **95**,13) wird sonst als Tagtau dem sadâ Nachttau entgegengesetzt: *H.* 775.

Winde. Auf die Frage, die Khusrô I an einen Beduinen bezüglich der Winde seiner Heimat richtete, soll dieser geantwortet haben: „Meist Seitenwind bei Nacht und Ostwind um die Sonnenwenden“ (MDh III S. 247). Häufig werden Sommerwinde erwähnt [2]). Aʿschâ nennt Gamhara S. 56 Z. 11 Ost (*s*abâ) und Nord als solche Sommerwinde; dem linden

---

1) Wol mit Rücksicht auf ihren Anblick wird ein regenloses unfruchtbares Jahr *g*abrâ d. i. staubfarbenes (*Ḥ*ârith m. 57) oder schahbâ ein aschgraues genannt.

2) al-Muthaqqib: Del. 2 Z. 14; ʿAbîd: Mukhtârât S. 97 Vers 8.

regenschwangeren Ost (*sabâ*) stellt *Tarafa* **12**,10 u. 11 den nasskalten syrischen Nordwind gegenüber, der die Gesichter verzerrt. Der Vergleich scheint anzudeuten, dass man auch damals bereits den Nordwind für schädlich hielt vrgl. B. 183. Kalt schildert den Nord auch Nâbi*ga* 5,11. Das Wort *sabâ* wird auch als Frühlingswind erklärt, woraus zu folgen scheint, dass Ostwinde namentlich im Frühling zu wehen pflegten; es spielt die Rolle des Zephyrs in der altarabischen und muslimischen Poesie[1]). Der gleichfalls häufig genannte[2]) Südwind (ganûb) bringt auch bisweilen Regen: *Tarafa* **11**,4. Westwind dabûr[3]) wird sehr selten bei alten Dichtern genannt (al-Aʿschâ: LA V S. 357), obwol der West nach B 183 der gewöhnlichste Sommerwind sein soll. Am Abend wehen die Winde nach Zuhair **3**,2. Man hat ein besonderes Wort für das Wehen des Abendwindes (râ*h*), woraus Guidi schliessen will, dass die Araber zunächst den Nord-Osten der Halbinsel bevölkerten. In *S*anʿâ pflegt des Morgens ein sanfter Wind zu wehen (Iklîl I 48 Z. 18). Ein besonders dem Winde ausgesetztes Terrain wird kharq genannt[4]). Der Wüstenwind führt meist Sand mit sich (safâ) und bedeckt mit ihm die Stelle, über die er streicht. Des Samûm wurde bereits gedacht, die neueste Schilderung eines solchen bei Nolde S. 103/4. Die Sandhose (zaubaʿa) hielten die heidnischen Araber für einen Ginn (WZKM VII 180, GAP 203/4); noch in 1001 Nacht erscheinen Geister in Gestalt von Windhosen[5]). Die Winde sind im Arabischen weiblichen Geschlechts, daher denkt

---

1) Bischr: Gamhara 104 Vers 2, *H*âfiz u. a.

2) Imr. m. 2; Bischr: Mukhtârât 68 Vers 1; Aus b. Hagar 4,20.

3) Eig. der Wind, welcher von hinten kommt, denn der Orientale orientirt sich, das Antlitz gegen Aufgang.

4) Imr. 5,6; Aʿschâ: Gamhara S. 56 Z. 20.

5) Bûlâqer Ausg. von 1279 h I S. V.

sich 'Abîd b. al-Abras den Wind als eine Frau, welche mit der Schleppe ihres Gewandes über die Zeltspuren hinfegt[1]).

Luftspiegelung. Zwei Worte finden sich für dieses Phänomen bei den Dichtern âl[2]) und sarâb[3]). Nach Arnolds gemischtem Mu'allaqât-Commentar S. 50 ist âl das was man wie Wasser am Morgen und Abend sieht, sarâb aber, was man Mittags sieht. Dagegen erklärt Gamhara 57 Z. 6/5 v. u.: „Der âl ist am Anfange des Tages das, was der sarâb an seinem Ende ist.“ Dem widerspricht Euting, Tagbuch I S. 98/9: „Von 9 Uhr pflegt jetzt regelmässig jeden Morgen in der Ebene die Fata morgana (sarâb) sich einzustellen. Die Wasserfläche ist wirklich zu täuschend, als dass nicht ein durstiger Mensch dadurch verführt werden sollte, ihr nachzujagen, ja selbst ohne Not verspürt man unwiderstehlich Lust, an den schönen See zu eilen. Das Schauspiel dauert jedesmal eine halbe Stunde oder auch länger, bis eben eine gleichmässige Erwärmung der Luftschichten dem Trugbild ein Ende macht.“ Wie die Vorstellungen vom Schwimmen der Kamele entstanden sind (S. 69), zeigt folgende Schilderung. „Den ganzen Tag“, sagt Burckhardt, Reisen in Nubien und Arabien S. 41, „waren wir von allen Seiten umgeben mit wasserähnlich schimmernden Sandflächen, von den Arabern Serâb genannt. Sie waren von himmelblauer Farbe und so hell, dass sich die Schatten der fernen, den Horizont begrenzenden Berge darin spiegelten, wodurch die Täuschung, als ob es Wasserflächen wären, noch weit vollkommener ward. Ich hatte diese Erscheinung oft in Syrien und Aegypten gesehen, allein stets von weisslicher Farbe, dem Frühnebel ähnlich, selten ruhig auf der Erde liegend, sondern in beständig zitternder Bewegung, hier aber war es ganz anders,

1) Mukhtârât S. 94 Vers 4 vrgl. ebend. S. 97 V. 8.
2) A'schâ: Gamhara 57 Z. 7 v. u.; Imr. **20**,4; Suwaid: **34**,20.
3) Imr. **5**,6; *Hut*aia **1**,4.

und der Fremdling muss sich notwendig von Seeen umgeben wähnen.“ Neuerdings hat auch Baron Nolde (116) diese Erscheinung beschrieben, indem er die Strecke Meschhed 'Alî-Bagdâd als diejenige bezeichnet, auf welcher man jene in grösster Vollkommenheit „eigentlich immerfort“ beobachten könne. Fast immer erscheine „alles wie mit seiner Basis in Wasser stehend, so auch die bisweilen nur in geringer Entfernung vom Beobachter marschirenden Kamele“. Vrgl. hierzu namentlich Imr. **20**,4; Suwaid: M **34**,24.

Demnach muss der Wüstenbewohner mannigfache Gefahren, Hitze und Kälte, Hunger und Durst ertragen lernen und so zeugt die Natur hier abgehärtete Männer, die Entbehrungen zu ertragen wissen. *S*abr[1]) das ruhige Abwarten ist eine Haupttugend des alten Arabers. Nur in wenigen Landschaften sind die Bedingungen für feste Wohnsitze vorhanden. Die Wasserarmut des Landes hat Futtermangel zur Folge und zwingt seine Bewohner zum Nomadentum.

Pflanzenleben.

Pflanzen und Bäume bildeten ein beliebtes Thema philologischer Monographien. Auch A*s*ma'î schrieb nach Fihrist 55 ein Kitâb an-nabât wasch-schagar; as-Sukkarî nach Fihrist 78 ein Kitâb an-nabât.

Auf eine streng durchgeführte Sonderung der einzelnen Florengebiete Arabiens muss ich, da das Material dazu nicht ausreicht, verzichten; auch kann ich diesem Abschnitt kein botanisches System als Anordnungsprincip zu Grunde legen, da fast die Hälfte der bei den alten Dichtern vorkommenden Pflanzennamen noch nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist. Ein Index der Pflanzennamen, den ich mir angelegt habe, würde, an dieser Stelle mitgeteilt, den Charakter des Buches störend beeinträchtigen. Somit muss ich mich auf die Betonung einiger Gesichtspunkte beschränken.

---

1) Vrgl. asch-Schanfarâ: Mukhtârât 25, letzte Zeile; A*g*. III S. 9 Z. 17.

Für die Wüstenflora ist die grosse Zahl von Stachelgewächsen charakteristisch, welche hier, wo jeder Halm willkommen ist, der Ausrottung erfolgreicheren Widerstand entgegenzusetzen vermochten. Durch die Länge seiner Stacheln zeichnet sich namentlich der Astragalus (qatâd) aus ('Amr m. 29) s. die Abbildung in Riehms Handwörterbuch des biblischen Altertums, 1. Aufl. S. 1683. Auch der sa'dân, das beste Futter der Kamele und Antilopen, ist ein Stachelgewächs (Kâmil ed. Wright S. 6/7), ferner harâs: Nâbi*ga*: Del. 97, Z. 1. In den Dornsträuchern nisten und übernachten mit Vorliebe die Vögel, wo sie die Nachstellung katzenartiger Raubtiere befürchten [1]). Was nicht durch Stacheln geschützt ist, entging der Ausrottung meist nur dann, wenn es sonst vom Genuss abschreckt; so die bittere Koloquinthe, deren runde gelbe Früchte häufig den Sandboden der Wüste beleben, allerdings den Straussen [2]), deren Magen ja sprichwörtlich geworden ist, und, wie mir Araber bei Biskra erzählten, den Ziegen Weide bietend, aber den Kamelen unzuträglich (LA s. v. *h*an*z*al), während der Mensch nur die Kerne nach besonderer Zubereitung geniesst [3]); ferner eine Solanumart, fanâ [4]); Peganum harmala (*h*armal) [5]) erwähnt *T*arafa **6**,2 als übel bekommend dem, der es isst. Deshalb ist *H*armala auch *H*an*z*ala, 'Alqama [6]) männlicher Eigenname; *H*armala hiess z. B. ein Bruder des Muraqqisch al-akbar.

Arabien ist ferner reich an würzig duftenden Pflanzen,

1) Vrgl. Lebîd, Khâlidî 103 Z. 5.

2) 'Alqama **13**, 17/18 (ed. Socin **2**, 18/19); Lebîd. Khâlidî S. 70. 71.

3) Imr. m. 4; Hassân b. Thâbit: Del.. 99 V. 12; De Goeje's Bemerkung zu ersterem Verse (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 181) scheint mir nicht das Richtige zu treffen.

4) Imr. **65**,10; Zuhair m. 12.

5) In der Sahara um Biskra traf ich es als eins der häufigsten Wüstenunkräuter an. Dhât *h*armal (Besitzerin von *h*armal), Ortsname: 'Antara **19**,1.

6) Beide: Koloquinte.

namentlich Südarabien, vrgl. Wrede S. 77: „Der Reichtum dieses Gebirges an aromatischen Stauden und Kräutern ist unerschöpflich und zum Erstaunen". S. 80 „ein Strom von Wohlgerüchen entstieg den aromatischen Kräutern des Thals und erfüllte die gereinigte Atmosphäre", S. 82 „Nach der Aussage der Beduinen soll dieses breite und tiefe Thal einen erstaunlichen Reichtum an aromatischen Stauden und Kräutern besitzen." Qais b. ʿAizâra schildert sein Heimatland, das Gebiet des Stammes Hudhail „als ob jalangûg, Moschus und Ambra auf seinen Höhen, während darauf die Frühlingsregen hinabtauen" (Del. 35 Z. 8). Man vermutet, dass sich die Pflanzen durch diesen Duftmantel gegen die Sonnenglut schützen.

Für den Negd ist die duftende gelbe ʿarâr-Blume (buphtalmus) charakteristisch, von der (*H* 548) beim Abschied vom Hochlande ein Dichter sagt: „Erlabe dich am Dufte des ʿarâr des Hochlandes, denn nach Abend giebt es keinen ʿarâr mehr". Auch das *gadâ*-Gebüsch ist eine nur im Negd vorkommende[1]) wahrscheinlich noch unbekannte Pflanze, welche eine vorzügliche lange glimmende Kohle liefert. Gebirgspflanzen sind auch nabʿ (Grewia) und ʿotm (Ibn Duraid, Wolkenbuch S. 18/19). Über Verbreitung und Verwertung der Grewia s. S. 131. Aʿschâ vergleicht mit der Krone einer Grewia den Helden einer Qaside (Gamhara 59 Z. 11). Die Salzvegetation ist namentlich durch 2 Oleraceen vertreten[2]); rimth (Imr. **31**,11) = Haloxylon Schweinfurthii Aschers. und ʿasal nach AS 194 = Suaeda monoeca Forsk. (Lebîd **39**,57), dessen Genuss den Kamelen unbekömmlich[3]).

1) Ratzel, Völkerkunde, 1. Aufl. 3. Bd. S. 66 sagt irrtümlich: „Die Ghadapflanze, welche durch ganz Arabien verbreitet ist." Über den Begriff Negd vrgl. Hamdânî S. 48 (anlässlich der Bemerkung: Deutsche Litteraturzeitung 1895 No. 10 Sp. 295).

2) Ich meine natürlich bei den Dichtern, die doch immer nur ein lückenhaftes Bild der Wirklichkeit geben.

3) Hassân b. Thâbit, Dîwân S. 71 Vers 8 v. u. Nach der Lesart des LA. XIII 476 geht ihnen davon die Haut ab.

Bäume und Sträucher gelten bisweilen für heilig. Haftet auch die Heiligkeit weniger an der Art als an dem Exemplar, so sind doch einige Arten besonders für diese Heiligkeit disponirt [1]). Noch in islâmischer Zeit erteilt ein Busch Orakel, wenn auch nur dem Träumenden (WR 151), man wird an Exodus III 2 ff erinnert. Unter den Bäumen der arabischen Flora sind verschiedene dornige Akazienarten [2]) relativ häufig, einige von diesen liefern heute Gummi arabicum. Auf die Schirmakazie (Acacia spirocarpa) arab. samura, welche durch ihre schirmförmige Krone der Landschaft einen eigenartigen Charakter verleiht, blickt der Wüstensohn mit einem gewissen Stolze. Wie bei uns die Bäume ihren Winterschlaf halten, so steht die samura in den trockenen Jahreszeiten meist entlaubt da und erwacht nur nach dem Regen zu neuem Leben. Die Blätter der *talh*-Akazie (Aus ibn *H*agar **32**,11) lieferten pulverisirt und mit Wasser befeuchtet das lagîn genannte Kamelfutter (Mukhtârât S. 93), die Rinde desselben Baumes einen Gerbstoff (s. S. 153). Die tanninhaltigen Hülsen der Acacia nilotica (san*t*) waren unter dem Namen qara*z* [3]) bekannt. Sajâl [4]) ist wol, trotzdem dieses Wort auch für andere Arten angegeben wird, Acacia Seyal Del., da Imruulqais die Zähne der Geliebten den Dornen der sajâl-Akazie vergleicht (S. 49/50); Schweinfurth nämlich hebt als Charakteristicum dieser Art hervor [5]), dass von ihrer zimmetbraunen Rinde ‚die weissen Dornen, mit denen die meist entlaubten Äste ‚überdeckt erscheinen, grell abstechen". Sidr dagegen wird Reclus IX fälschlich zu einer Akazie gemacht, es ist vielmehr,

---

1) WR 101 ff, über die weite Verbreitung der heiligen Bäume vrgl. R. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 58 ff: Lappenbäume.

2) Doughty II 91, vrgl. meine Dichter-Studien I 22,3.

3) s. S. 153 und Dichter-Stud. I S. 50.

4) A'schâ: Gambara 57.

5) Schweinfurth, Aufzählung und Beschreibung der Acacien-Arten des Nilgebiets: Linnaea 1867/8 S. 348.

wie ich Stud. in arab. Geogr. S. 162/3 belegt habe, ein Verwandter unseres Faulbaums; zu derselben Gattung gehört *d*âl (Zizyphus Lotus): Aʿschâ: Gamhara 58 Z. 14 und ʿonnâb (Zizyphus vulgaris): Imr. 52,56. Neben einander werden beide Bäume Zuhair 4,3 genannt, doch sind die 3 ersten Verse dieses Gedichts eine eingestandene Fälschung *H*ammâds. Die Wurzeln des *d*âl-Baumes [1]) und von Calligonum comosum L'Hér. (ar*t*â: Imr. 31,7) gewähren der Antilope ein Nachtlager; auch Nitraria retusa Aschers. (*g*arqad) dient dem Wilde zum Schlupfwinkel [2]); baqîʿ al-*g*arqad „Nitraria-Stoppel-Feld" hiess der berühmte Friedhof zu Medîna [3]). Das Arabische besitzt eine grosse Anzahl von Wörtern für Wäldchen oder Baumgruppen je nach der Baumart, aus welcher sie bestehen, s. Hamdânî S. 155/6; so heisst ein Ort mit mehreren *t*al*h*-Akazien al-*g*aul, ein Ort mit Tamarisken (athl [4])) ʿarîn. Die meisten dieser bei Hamdânî a. a. O. aufgezählten Begriffe findet man als Ortsnamen wieder. ʿArîn wird auch als Aufenthalt verschiedener wilder Tiere genannt [5]).

Noch einige Worte über die wildwachsenden Nutzpflanzen; über die angepflanzten, soweit sie für Beduinen in Betracht kommen, s. das Kapitel „Landwirtschaft". Die Futterpflanzen sind bei den Tieren, denen sie zur Nahrung dienen, abgehandelt. An den Küsten südlich vom Wendekreis wächst der Balsam (Commiphora Opobalsamum) arab. baschâm. Nur nach dem Regen sich belaubend gleicht er nach Schweinfurth [6]) unserer Birke, wie sie sich zur Winterszeit ausnimmt.

---

1) al-Mukhabbal: M. 11,32; *T*arafa m. 21; Aus ibn *H*agar 32,11.

2) Lebîd, Khâlidî S. 113 Z. 1; Zuhair: Del. 108 V. 11.

3) Del. 73 V. 7; Maqdisî S. 80 etc.

4) Reclus sagt IX 870 unrichtig: „l'ithel, mélèze qu'on trouve seulement en Arabie."

5) Wir lernen es S. 16 in der Bedeutung „Löwenlager" kennen.

6) G. Schweinfurth, Über Balsam und Myrrhe: Berichte der Pharmaceutischen Ges. III. Jahrg. Berlin 1893.

Seine saftreichen Zweigspitzen liefern den Balsam, der aber nach den Untersuchungen des genannten Gelehrten schwerlich durch Einschnitte gewonnen werden kann, wie die Alten fabeln. Da Balsam heute nur im *h*arâm von Mekka gesammelt wird, weiss man über die Gewinnung Genaueres nicht. Andere Commiphora-Arten liefern Myrrhe. Während Baschâma als Name eines Dichters vorkommt, ist Lubnâ[1]) Mädchenname, womit allerdings das Vorkommen des Storaxbaumes (Styrax = lubnâ vrgl. Imr. **20**,14) in Arabien noch nicht erwiesen ist; ebenso wenig wie etwa Besbâsa (Imr. **52**,8; **20**,25) den Muskatnussbaum[2]) für Arabien belegt. Der echte Weihrauch kommt von der Boswellia Carteri; nach Jâqût wurde Weihrauch nur in den Bergen von *Z*afâr gefunden. Manch andere Spezerei, welche nach Angaben der klassischen Völker in Arabien als Brennholz dient, kommt dort garnicht vor. Im Jemen wuchs der einen gelben Farbstoff liefernde wars, über den man meine Stud. in arab. Geographen IV S. 166 vergleiche; er wurde vermutlich dort auch bereits kultivirt. Die Kronen der Palme daum nennt Imr. **20**,4 Turbane; über die Dattelpalme s. das Capitel „Landwirtschaft“.

Von essbaren Kryptogamen bringt die Wüste Trüffeln hervor, welche von den Jünglingen des Stammes zu einer bestimmten Jahreszeit in Säcken gesammelt wurden (A*g*. XVIII S. 209; XIV 72). Die Frau nennt sich bei der Todtenklage einsam wie eine bai*d*atu 'l beled d. i. Trüffel nach der Erklärung des TA V 12, doch bezweifle ich dieselbe, da tarîka (Verlassene) sowol alte Jungfer als Straussenei bedeuten kann s. LA s. v. und Mukhtârât S. 87 Vers 2. Vrgl. über die Trüffel im Orient nach Wetzstein: Sitzungsber. des Botanischen Vereins der Prov. Brandenburg XXII, Sitzung vom 17. Dez. 1880.

1) Die Koseform Lubainâ bei Omeija: Gamhara 106 Z. 18.

2) Nach Daumas, Vie arabe (Paris 1869) S. 381 ist besbâs Myristica moschata.

Tierleben.

Demîrî († 1405 D.) *H*ajât al-*h*aiwân al-kubrâ (Grosses Tierleben) Bûlâq 1284 h, von mir citirt in der Ausg. Kairo 1306. — Fritz Hommel, Die Namen der Säugethiere bei den südsemitischen Völkern, Leipzig 1879. — Das Kitâb al-wu*h*ûš von al-'A*s*ma'î mit einem Paralleltexte von Qu*t*rub, hrsg. von Dr. Rudolf Geyer. Wien 1888 (Sonder-Abzug aus dem Jahrg. 1887 Band CXV der Sitzungsberichte der phil.-hist. Classe der Kais. Akademie d. Wissenschaften).

Säugetiere. Hommels Behauptung (HS 329), dass in Arabien nur am äussersten Südrand und in 'Oman Affen vorkämen, geht etwas zu weit. Beispielsweise erwähnen Jâqût IV 1020, Qazwînî II 59 den Berg Jasûm im Gebiet der Hudhail nahe bei Mekka als Schlupfwinkel zahlreicher Affen. Qazwînî II 31 gestattet kaum den Schluss, dass in esch-Schi*h*r menschenähnliche Affen vorkamen.

Einen entschiedenen Misgriff hat Freiligrath begangen, als er den Löwen „Wüstenkönig" nannte, denn der Löwe kommt in der eigentlichen Wüste garnicht vor, sondern in den Übergangslandschaften; namentlich liebt er nach Tschihatschef (Spanien, Algerien und Tunis S. 287) „wohlbewässerte Thäler, wo die Gegenwart des Menschen das Vorhandensein von Vieh verkündet und wo der Landbau kompaktes und ausgedehntes Dickicht ausschliesst, das ihm die Gelegenheit nimmt seine Beute aufzuspüren oder Jagd auf dieselbe zu machen". Nicht Löwen der Wüste, sondern Löwen der *g*âb der Gestrüppe[1]) kennen die alten Lieder; masade nennt man eine Gegend, in welcher Löwen vorkommen, denn asad ist der gewöhnliche Name des Tiers (Zuhair m. 38); das alte laith (Zuhair 4,16) tritt mehr und mehr zurück. Im Papyrus pflegt er zu ruhn und an ihm haften, wenn er sein Lager verlässt, häufig noch vertrocknete „Perücken"-Abfälle der

1) Muhalhil: Del 45 Z. 5; DH 288. Im Dickicht (aika) ist das Löwenlager ('arîn): Omeija: Gamhara 106 Z. 26.

Papyrusstauden (Aus b. *H*agar 32,13). Fälschlich hat man den arabischen Löwen als einen mähnenlosen bezeichnet, die Mähne (libad) wird ausdrücklich erwähnt: Zuhair m. 38. „Der Löwe“, sagt Wellhausen (Cosmopolis I S. 601) „wird nicht gern beschrieben, angeblich um nicht durch die Schilderung seiner Furchtbarkeit selbst Furcht vor ihm zu verraten[1]), in Wahrheit vielleicht um nicht den Teufel an die Wand zu malen.“ Doch erscheint mir diese Annahme keineswegs nötig, vielmehr erklärt sich die nicht sehr häufige Erwähnung daraus, dass der Löwe nicht wie die Gazelle über ganz Arabien verbreitet war und die Wenigsten ihn gesehen haben mochten. Heute ist sein Verbreitungsgebiet auf der arabischen Halbinsel jedenfalls ein sehr kleines, doch behaupten die Eingeborenen, dass im Jemen noch eine masade existire (Doughty I 459). Dort, also nicht in den grossen Wüstendistrikten, gedenken seiner auch die Dichter, so *H*assân b. Thâbit (JH 937 V. 9) in *H*alja, welches nach Jâqût im Jemen zu suchen ist[2]). Im Jemen liegt nach Jâqût 10 Tage von Mekka auch ʿAththar, welches bei den Dichtern als masade vorkommt, so bei Kaʿb b. Zuhair: Del. S. 113 V. 46. Ferner wird zum Jemen nach Jâqût das „löwenreiche“[3]) Bîscha gerechnet, für dessen Löwen Goldziher JH 615,7; al-Khansâ 3,11; Muzarrid: M 15,29 als Belege nachträgt. Ausserdem fand sich der Löwe im Euphratgebiet, so in Khaffân (DH No. 87 Vers 9), über das man Jâqût II 456 vergleiche. Die Lage der Mulde von

1) Die Erklärung ist nicht so widersinnig, als es zunächst den Anschein hat, wenn man bedenkt, dass Prahlsucht eine der wichtigsten Quellen altarabischer Poesie ist, ritterliche Löwenjagden aber nicht vorkamen, da man dem Löwen mit einer Fallgrube (zubja) nachstellte.

2) Ob mit der basilicumreichen Mulde *H*alja, die asch-Schanfarâ: M. 18,13 nennt, identisch? Der erste Belegvers Jâqûts für diese masada (II 326) stammt aus DH No. 65 V. 7.

3) Jâqût I 791, nach Bekrî ed. Wüstenfeld I S. ٨ Zeile 2 gehört es zum Negd.

Khafîja[1]) und die von Scharâ (Jâqût s. v.) scheint mir zu zweifelhaft, um für das Verbreitungsgebiet des Löwen darauf Schlüsse zu bauen; Gleichnamigkeit könnte irreführen. Auch über ar-Raqmatân (Zuhair m. 2), woselbst es nach DH **77**,13 Löwen gab, schwanken die Angaben[2]). — Der Tiger, für den das Arabische keinen echten Namen besitzt, sondern sich mit dem persischen beber behelfen muss[3]), kommt in Arabien nicht vor. Dagegen stellt der Panther (namir) in den Bergen den Schafen nach (Imr. **17**,20). Zwei Panther fressen einen Schlafenden in einer Höhle auf: DH No. 110, Einl. Es ist daher gefährlich Höhlen zuerst zu betreten: JH 328, auch der Schlangen wegen. Wahrscheinlich haben wir an einen Panther auch bei der in den Liedern mehrfach erwähnten Katzenart[4]) zu denken, welche Kamele anfällt[5]). — Der Kampflustige gedenkt der Hyänin, die dereinst froh zu seinem unbestatteten Leichnam heranhinken wird (vrgl. S. 128). Sim' (asch-Schanfarâ: Mukhtârât 25, letzter Vers) wird als eine Kreuzung von Schakalin und Hyäne erklärt. Unser Wolf kommt in Arabien nicht vor; doch glaubte ich früher, dass dhi'b den Schakalwolf (Canis lupaster) oder einen nahen Verwandten bezeichne; auch bei Ebers Cicerone II S. 162 findet man als arabischen dhi'b den Schakalwolf abgebildet, den Ebers für das in Lykonpolis verehrte Tier hält. Ich glaube jedoch, dass Hommel (HS 303) das Wort mit Recht (wenigstens für Arabien) auf den Schakal (Canis aureus) bezieht; alle von mir gesammelten

---

1) Rabî'a b. Maqrûm: *H* 273; IH 893 V. 7; Jâqût II 457.

2) S. Jâqût II 801, Landbergs Zuhair ٧٦ — Über Löwenjagd s. das Kapitel „Jagd" und die Nachträge zu diesem.

3) Gawâlîqîs Mu'arrab S. ٢٧, Qazwînî I S. ٣٦٢.

4) 'Antara m. 29/30; Imr. **20**,30, **40**,10; Gâbir b. *H*unaij: M **35**,7. Hommel denkt wol mit Unrecht (HS 317) an die Falbkatze; wer eine solche gesehen, weiss auch, dass sie nicht „eine dem Wüstensand ähnliche Farbe" hat; es wird also bei der Lesart „birr" bleiben.

5) S. Heft I S. 70f.

Belege passen am besten auf diesen. Trefflich schildert asch-Schanfarâ in seiner berühmten Qasîde (Mukhtârât S. 23 ff) den fahlen (a*th*al) hageren (azall) Schakal, der beutesuchend von Schlucht zu Schlucht rennt. Heult er hungernd auf, so antworten ihm die Stimmen hungriger Genossen. Man vrgl. Brehm 2. Bd. 3. Aufl. S. 43, wo es vom Schakal heisst: „Sobald der eine seine Stimme erhebt, fallen die andern regelmässig ein, und so kann es kommen, dass man von einzeln liegenden Gehöften aus zuweilen die wunderlichste Musik vernehmen kann, weil die Töne aus allen Gegenden der Windrose heranschallen.“ Er war überhaupt das Bild des Hungernden; hungernde Kinder heulen das Geheul der Schakale (ʿJqd I S. 82 Z. 5). Namentlich raubt er Schafe und Kamelfüllen, holt aber bisweilen auch ein Kind[1]), denn er schleicht um das Lager, bald hier bald dort einen Einbruch versuchend, weshalb man auch vom gelinden Winde, der bald aus dieser bald aus jener Richtung weht, „er schakalt“ sagt[2]). Wo gebraten wird, naht er sich wol dem Feuer, und der Grossmütige schleudert ihm ein Stück Fleisch zu, mit dem er fröhlich den Kopf schüttelnd abzieht[3]); auch dieses kleine Genrebild passt am besten auf den Schakal, der, wie man bei Brehm nachlesen mag, weit dreister als der Wolf ist. Daher giebt ihnen Imr. 5,2 das Beiwort agra = kühn, dreist. Als Schlupfwinkel liebt der Schakal das *gad*â-Gebüsch[4]). — Vor einem Raub-

1) al-Gumai*h*: M. **3**,6 vrgl. die Verse Qazwînî II 70. Brehm sagt a. a. O. vom Schakal: „Die Morgenländer sagen ihnen nach, dass sie unter Umständen auch Menschen angreifen, zwar nicht den Erwachsenen und Gesunden, wohl aber Kinder und Kranke.“

2) tadhâ'ab: *T*arafa **12**,11. In 1001 Nacht kehrt ein Kaufmann bei Nacht vom Kirchhof nach Ba*g*dâd zurück, findet das Stadttor verschlossen und alles menschenleer „und er vernahm keinen Ton ausser dem Gebell der Hunde und Geheul der Schakale“ (ed. Bûlâq 1251 h. I S. 126, 37. Nacht.)

3) al-Muraqqisch al-akbar: M. **40**,12.

4) s. über dieses den vorigen Abschnitt.

vogel verkriecht sich der Fuchs in seine Höhle (ga*h*ar: Imr. **52**,55); er vergräbt sich als Vorrat bahsch, das mit muql, der Frucht der Dômpalme, identificirt wird [1]). Man kennt seine Schlauheit [2]). Vielleicht war diese Beobachtung der Anlass, dass er zum Lieblingsreittier der Ginnen wurde (GAP 209).

Wenn die Finsternis dicht geworden, wird der Igel (qunfudh) lebendig [3]). Zuweilen bevölkern Schaaren von Klippschliefern (hyrax syriacus, arab. wabr) die Felsenwüste: 'Antara **12**,5; Euting: Verhandl. d. Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin XIII 1886 S. 277. [4]) Den Wüstenboden durchwühlt seine Löcher (sing. qâ*s*i'â) grabend der Dipus (jarbû'). Mehrfach genannt wird der langohrige Wüstenhase erneb; nach A*g*ânî II S. 194 Z. 3/2 v. u. wurde er abweichend von der hebräischen Satzung (Levitius **11**,6) auch gegessen. Den Ginnen aber galt er für unrein, sie wählten ihn wenigstens nicht zu ihrem Reittier (GAP 207/8); damit hängt es wol zusammen, dass man Hasenknöchel als Amulett trug (Imr. **3**,2/3 vrgl. auch W. Robertson Smith, Zu den Liedern der Hudhailiten: ZDMG 39. Bd. S. 329). Für den männlichen Hasen hat man ein besonderes Wort, nämlich khuzaz: Imr. **52**,55; **55**,14.

Vom Jagdwild und von den Haustieren wird später die Rede sein. Hier sei nur angemerkt, dass einige Tiere bei den alten Dichtern erwähnt zu werden scheinen, die heute aus Arabien verschwunden oder wenigstens von neueren Reisenden dort nicht bezeugt sind. So weisen einige Verse

---

1) DH **104**,9. Vrgl. die Mitteilung Schweinfurths bei Brehm 2. Bd. 3. Aufl. S. 35.

2) arwa*g*u min thu'âla „listiger als eine Füchsin" sagt Abû Duâd: A*g*. XV S. 96; arwa*g*u min tha'lab „listiger als ein Fuchs": *T*arafa **2**,3.

3) 'Abda: M. **19**,16, vrgl. *H*assân b. Thâbit: Del. 72 Z. 6.

4) Nach Marshalls Atlas der Tierverbreitung nur im westlichen Arabien, während das Verbreitungsgebiet des Dipus die ganze Halbinsel umfasst.

auf die Beisaantilope [1]). Ein Vergleich in asch-Schanfarâs Lâmîjat al-'Arab macht es wahrscheinlich, dass zu seiner Zeit das wilde Mähnenschaf (ovis tragelaphus) in den Gebirgen des Jemen vorkam, wie ich Heft II S. 115 ausgeführt habe. Gleich dem Kamel vermögen Gazellen, Wildesel und andere Tiere bei saftiger Kräuternahrung längere Zeit ohne Wasser zu leben (gazaa Lebîd m. 28). Beduinen erzählten Nolde (Reise S. 24), dass Gazellen 9 Monate lang im wasserlosen Innern vorkommen, für die Zeit aber, wenn sie Junge werfen und aufsäugen, Flussläufe aufsuchen, wozu man Lebîd m. 6 vergleiche. Zuweilen kam es vor, dass entlaufene Kamele verwilderten [2]), wie es heute in Arizona verwilderte Kamele giebt.

Der Elephant fehlt in Arabien; als die Äthiopen dieses Tier nach der Halbinsel brachten, erregte es dort das grösste Aufsehen (Qorân, Sûratu'l-fîl; Qazwînî II 13). Auch diese äthiopischen Kriegselephanten sind ein Beleg für die Zähmbarkeit des afrikanischen Elephanten. Die Girafe war wol niemals in Arabien heimisch; dass Strabo solches behauptet, besagt wenig. Nach der tiergeographischen Übersichtskarte (nach Wallace bei Sievers, Afrika) erreicht die Linie, welche das Verbreitungsgebiet der Girafe angiebt, erst südlich vom Äquator die ostafrikanische Küste und verläuft nördlich noch etwa 900 Kilometer von der Westküste des Roten Meeres entfernt.

Vögel. Raubvögel sammeln sich um die Gefallenen; Adler und Aasgeier (al-'iqbânu war-rukhamu nennt Zuhair **17**,17; Adlerweibchen (alqâ: al-*H*ârith m. 53 plur. von liqwa) machen auf Hasenmännchen (khizzân pl. von khuzaz) Jagd (Imr. **52**,54,55); frische und trockene Vogelherzen liegen um das Adlernest als wären es 'unnâb (s. das vorige Capitel) und welke Datteln. Aus Einöden lässt die Eule (bûm) ihren

1) Nâbi*g*a ed. Derenbourg **32**.32, Zuhair: Del. S. 109 Z. 1; Imr. m. 64.
2) Jâqût I 129 Zeile 15 ff Artikel Aga.

unheimlichen Ruf wie ein nâqûs erschallen[1]). Eine schwarz und weiss gefleckte[2]) und eine schwarze[3]) Krähenart, deren Aufscheuchen unheilvoll ist (ʿAlqama **13**,35), deren Krächzen Trennung von der Geliebten bedeutet, wird von den Vögeln mithin am häufigsten genannt. Ersteres ist keine Elster, sondern entweder Corvus scapulatus (Heuglin, Ornithol. Nordost-Afrikas S. 501) oder Archicorax crassirostris (ebend. S. 507); C. scapulatus hat einen weissen Nackenfleck und weisse Brust; A. crassirostris weissen Nackenfleck und weisslichen Halsring. Einer Kamelin, deren Rücken das Geschwür qar*h* bedeckt, hacken Raben den Höcker nach Entfernung der walîja: Lailâ al-Akhjalîja: *H* 711. „Wenn der Rücken des Kamels wund wird", erzählt Qazwînî I 420, „und sich auf ihm faules Fleisch bildet, so treibt man es in die Wüste, damit sich über ihm die Raben sammeln und das todte Fleisch aus seinem Rücken weghacken." In der That findet etwas Ähnliches statt. „Der Wüstenrabe" so berichtet Heuglin, Ornithologie Nordost-Afrikas I 2 S. 506, „folgt oft den Büffeln und Kamelen, auf deren Rücken, Ohren u. s. w. er Kamelläuse und Larven sucht." ʿA*s*âfîr[4]) pflegt man „Sperlinge" zu übersetzen, doch ist es wol mehr ein Sammelname für kleine Singvögel, da der Sperling dem Getreidebau zu folgen pflegt und deshalb in der Wüste kaum vorkommen dürfte[5]). Dagegen ist mukkâ ein kleiner Singvogel, der in der Wüste aus alâ und schî*h* (Artemisia) sein Nest baut (Qazwînî I 424) und nach dem Regen schmetternden Gesang ertönen lässt (Imr. **48**,75). Schwalbenartige Vögel sollen die samâm sein, mit denen ʿAntara **23**,4 die gekrümmten Kamelsattelhölzer

1) Imr. **4**,19; al-Muraqqisch: M **45**,9 (Ms. Thorbecke A 5).

2) al-*g*urâbu ʾl-abqaʿ: ʿAntara **13**,1; auch in der Reimprosa der alten Seherin Zarqâ: A*g*. XI S. 161, Bekrî ed. Wüstenfeld I S. 14 Z. 13.

3) al-*g*urâbu ʾl-as*h*am: ʿAntara **21**,15

4) Qaʿnab: Mukhtârât S. 9, Vers 6; Imr. **5**,2.

5) Heuglin, Ornithologie Nordost-Afrikas 1. Band S. 629 sagt vom Haussperling: „Seine Verbreitung nach Süden scheint mit den Häusern aus Lehm und platten Dächern aufzuhören."

(aqtâd) vergleicht. Aus dem Baumdickicht, besonders dem arâk-Gesträuch (Salvadora persica), ertönt „das Weinen der Taube“ [1]); 'Abîd spricht sogar von den Thränen, welche sie vergiesst (Mukhtârât S. 87 V. 4). Das Leben des Flughuhns [2]) (Pterocles arab. qa*t*â) und des Strausses ist aufmerksam beobachtet. Auf die Flughühner machen Raubvögel Jagd [3]). Ganze Hände voll Qa*t*âeiern liegen zur Seiten des selten betretenen Wüstenweges in ihren in den Sand gescharrten Löchern, als wären es offene Ölflaschen ('Abda: M. **25**,14,15). Ein Beiwort dieser Vögel ist qârib [4]), weil sie schon in aller Frühe von ihrem Lagerort „in Ketten“ raschen Fluges zum Tränkplatz kommen. Der schnelllaufenden männlichen Steinhühner (ja'âqîb sing. ja'qûb) gedenkt Salâma: M. **20**,8 [5]). Der Ton der Straussenmännchen ('irâr) wird neben dem Geisterlaut ('azf) in den öden Wüsten vernommen: Lebîd: Del. 100 V. 3, was an Jesaia **13**,21 f erinnert [6]). Im hohen aihuqân-Gezweig versteckt an den Wâdî-Böschungen haben sie ihr Nest (Lebîd m. 6). Die Strausse werden von Lebîd Del. 100 Vers 4 „khawâ*d*ib“ genannt, was als „zeitweilig rotschenkelig“ erklärt wird. Einem Sklaven, der ein langes Fell umgeworfen hat und dem die Ohren abgeschnitten sind, wird das Männchen verglichen ('Antara m. 27). Es orakelt zur Straussin mit Krächzen und Geglucks „wie die Griechen in ihren Burgen kauderwälschen“ ('Alqama **13**,26). Gänse nennt Aus ibn *H*agar **12**,11 = Nâbi*g*a **14**,8.

Reptilien und Amphibien. Mit dem Panzer einer Schildkröte (a*t*ûm) wird gelegentlich die Haut der Kamelin verglichen (Del. 111 Vers 19). Die grosse Wüsteneidechse

1) 'Antara **19**,4, 'Abîd: Mukhtârât S. 87 V. 3.

2) Vrgl. meine Stud. in Arab. Geogr. III.

3) Muzarrid: M. **16**,33; DH **74**,47.

4) 'Abîd, Mukhtârât 89 V. 6; asch-Schanfarâ: Mukhtârât 24.

5) Vrgl. Demîrî s. v. ja'qûb und zu diesem meine Studien in arab. Geogr. III S. 112.

6) Vrgl. Heft IV S. 16.

(*d*abb) wurde von den Beduinen gebraten[1]). An heissen Tagen kriecht das Chamäleon (*h*irbâ) auf die Büsche, um sich zu sonnen und scheint von der Hitze fast wie in glühender Asche gebraten oder schlägt unwillig mit dem Schwanze[2]). Nach Noldes Aufzeichnungen (S. 97) muss man annehmen, dass Innerarabien ein sehr schlangenreiches Land ist, obwohl nicht in der heissen Zeit reisend sah er doch durchschnittlich pro Tag eine Schlange. Häufig werden denn auch Giftschlangen[3]), namentlich giftige Nachtschlangen, also wol Vipern, von den Dichtern erwähnt[4]). Die Hunde fürchten sich vor ihnen und knurren, wenn sie dieselben irgendwo antreffen (ʿAntara **26**,5). Andere Schlangen schlängeln sich in den Hundstagen über den glühend heissen Kiesboden (asch-Schanfarâ: Mukhtârât 26, letzte Zeile). Über schwarze Schlangen s. S. 47 und Gâbir b. *H*unaij: M **35**,26. Ebendaselbst erhält die Schlange das Epitheton sâlikh „sich häutend“. Der Dichter Dhu 'l-isbaʿ soll seinen Namen „der mit dem Finger“ daher geführt haben, dass ihm infolge eines Schlangenbisses ein Finger verdorrte: A*g*. III 3. Über Schlangen als Erscheinungsform der Ginnen s. van Vloten im Festbundel aan de Goeje 1891 S. 37ff. Rabîʿa al-Basrî stellte nach Fihrist ٥٢ die Dichterstellen, welche von Schlangen handeln, in einem besondern Buche zusammen[5]). Der Dichter, welcher wehmütig der fernen Heimath gedenkt, erwähnt unter ihren Reizen wol auch einen Teich, um den Frösche hüpfen (Del. 35 Zeile 5). Die Schwächlinge gehen in der Wüste zu Grunde

1) Belege s. S. 95.

2) Kaʿb ibn Zuhair: Del. 112 V. 29; *H* 707; ʿAbîd: Mukhtârât 97 V. 6.

3) al-*H*u*t*aia 89,5: al-arqasch. Wie dieses war auch al-arqam gefleckt zunächst nur Epitheton für Schlange: Bischr: Gamhara 104. wurde dann aber geradezu Schlangenname; vrgl. Seetzen, Reisen III S. 465 und meine Dichter-Studien II S. 93 4. Das häufigste und allgemeinste Wort für Schlange ist *h*aija: *T*arafa m. 83. Afʿan: asch-Schanfarâ a. a. O. So hiess auch eine Reitkamelin des *H*âtim a*t*-*T*âî s. dessen Dîwân S. 32.

4) *T*aabbata scharran: M. I 2.

5) Kitâbu mâ qîla fi 'l-*h*aijâti mina 'sch-schiʿri war-regez

gleich Kaulquappen (Froschlarven: daʿâmîs pl. von duʿmûs), deren Regenwasserlache austrocknete (Tauba: Del. 6 Z. 6).

Fische werden sehr selten genannt. Nach Euting (Verhandl. der Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin XIII 1886 S. 277) empfinden die Beduinen Abscheu vor ihnen und sprechen mit Verachtung von Leuten, welchen man nachsagt, dass sie sich gelegentlich davon nähren. Die Entlehnung des Wortes nûn im Arabischen, welche Guidi und Fraenkel (FAF 121) annahmen, bezweifelte bereits D. H. Müller (WZKM I 1887 S. 24); ich kann nûn ausser bei al-Aʿschâ (Jâqût III S. 439 Art. Saibûn) auch noch bei Muzarrid (M. **16**,39) belegen.

Wirbellose Tiere. Den Hals des Säuglings zieren 2 Gehäuse der Porzellanschnecke (Cypraea, arab. wadʿa), welche im Indischen Ozean und Roten Meere lebt, wie sie von dort in prähistorischer Zeit durch Landhandel bis zu uns gelangten[1]). Purpur (urguwân) erwähnt ʿAmr m. 44, die für das arabische Wort vorgeschlagene Sanskrit-Etymologie ist mislich, da die Purpurschnecke sowie die purpurliefernden Murexarten dem Mittelmeer angehören, auch das Assyrische bereits argamânu hat (s. Delitzsch, Assyr. Gramm. S. 104). Die häufig erwähnte Perle stammte wol meist aus den Perlenfischereien von al-Baḥrain. Nach Masʿûdî, Murûg adh-dhahab I S. 328 wurde dort von Anfang April bis zum Schluss des Monats September getaucht. Auch nach Tuâm in ʿOmân wurde sie benannt[2]). Perlentauchereien bei ʿAden: Qazwînî II 67. Der Taucher ging nach der Perle hinab wie ein Pfeil, wo der Schwertfisch sein Leben gefährdete[3]); an seiner Brust war Olivenöl[4]). Teuer wurde sie verkauft und zierte den

1) S. meine Stud. in arab. Geogr. II S. 60ff.

2) Suwaid: M **34**,48 u. Jâqût I 887.

3) Nach Reclus IX 861 fordern die Raubfische unter den Tauchern von al-Baḥrain etwa 30 Opfer jährlich.

4) Vrgl. MDh I S. 329 330. White, Häusl. Leben u. Sitten d. Türken hrsg. von Reumont I S. 90.

Thron des Perserkönigs[1]). Lehrlinge (talâmîdh), die Perlen aufpoliren, nennt Lebîd, Khâlidî S. 141, letzte Zeile.

Auf Panzern aus Salûq entzünden nach Nâbi*g*a I 21 (anonym citirt Qazwînî II 29) Schwerthiebe Feuer des Glühwurms (*h*ubâ*h*ib). Goldziher hat (GAP 206 ff) mehreres über den Volksglauben zusammengestellt, dass die Ginnen sich in Lichterscheinungen offenbaren; hierzu sei nachgetragen, dass Demîrî (Artikel *h*ubâ*h*ib) als Namen des Leuchtkäfers qu*t*rub erwähnt. Wie aus der Simsonlegende bekannt ist, siedeln sich die orientalischen Bienen gerne in Gerippen an: MDh III S. 234; über Honig- und Wachsgewinnung s. S. 121. Man hat ein besonderes Wort für das Honigausnehmen schâr (Lebîd 41,16), die Bienen heissen na*h*l und dubûr (pl. von dabr) (ebend.) In der Wüstenrau*d*a summen die Fliegen[2]); bei Nacht stören sie häufig die Schläfer[3]); der Name 'Antara soll ursprünglich eine blaue Fliege bezeichnen; auf der Wasserfläche schiessen die zakhârif hin und her[4]). Der Ameise (naml) verwandt scheint nach Aus b. *H*agar **31**,15 auch dharr, das eine Kriechspur hinterlässt (Imr. **20**,27). Nach al-Bekrî I S. 25 haben diese dharr das alte Riesenvolk der Gurhum vernichtet, wie man aus dem dort erzählten Beispiel folgern darf, indem sie in die Nasenlöcher und Gehörgänge krochen. Heuschrecken (garâd-) Schwärme, vielfach erwähnt[5]), liefern dem Wüstenbewohner noch heute eine willkommene Nahrung[6])

---

1) al-Mukhabbal: M. **11**,13—15.

2) dhubâb: 'Antara **21**,23; plur. dhibbân: Imr. **5**,2.

3) Aus b. *H*agar **36**,2; doch versucht Fischer (ZDMG 49. Bd. S. 125) eine andere Deutung.

4) Aus b. *H*agar **23**,38 vrgl. Demîrî II S. 4, LA XI S. ٣٣.

5) Tha'laba: M. **21**,20; al-Bekrî ed. Wüstenfeld S. ٢٥ erste Zeile.

6) Gegen Wellhausens Antithese (WR 168): „Die Araber essen Kamele aber keine Heuschrecken, die Hebräer Heuschrecken aber keine Kamele" vrgl. z. B. Burckhardt S. 375: „Alle Beduinen Arabiens und die Bewohner der Städte in Negd und *H*igâz sind gewohnt Heuschrecken zu essen. In Medîna und *T*âif habe ich Buden gesehen, in welchen diese Tiere nach dem Maasse verkauft wurden." Heuschreckenragout: 'Iqd III

wie einst Johannes dem Täufer; vereinzelt bestand jedoch bei den Beduinen der Gâhilîja Abneigung gegen dies Gericht (DH **147**,2), wie ebenfalls vereinzelt auch bei den heutigen (B 376). Als der Prophet einst die Heuschrecken verfluchte, befremdete Jemand dieser Fluch über „eine Armee von den Armeen Allâhs", aber Mu*h*ammed belehrte ihn, dass diese Tiere vielmehr durch das Niesen eines grossen Meerfisches entstehen. So wenigstens erzählt Demîrî I 172. Eine Grillenart sind wahrscheinlich die buntgescheckten ganâdib (sing. gundub), die an heissen Sommertagen zirpen und über den Kiesboden dahintanzen [1]); sie sind auch, wie der Commentar richtig bemerkt, mit den „Schreierinnen bei Tage" bei al-Muthaqqib (M **22**,5) gemeint. Kleiderläuse: Mukhtârât S. 34 Zeile 5, Kopfläuse: Mukhtârât S. 27 (Schanfarâ), Zuhair **14**,6, wo „die Läuse" geradezu für das Haar des Hinterkopfes im Gegensatze zu maqâdim steht. Kuttân „Wanze" (Hamdânî, *S*ifat Gazîrat al-ʿArab S. 191) hält Nöldeke (Liter. Centralbl. 1884 Sp. 1426) für ein jemenisches Wort. Nach Iklîl 49 gab es diese Tierchen in *S*anʿâ, aber nicht in gegypsten Häusern. Der Skorpion (ʿaqrab) wird häufig erwähnt. Hässliche Frauen nannte man Spinnen (ʿanâkib, plur. zu ʿankabût): Salâma b. Gandal: M. **20**,4. Das ʿankab eine männliche, ʿankabâ eine weibliche Spinne bezeichne, ist natürlich philologische Spitzfindigkeit; das Tier wurde bald männlich, bald weiblich behandelt. Das Netz der Spinne nennt Mu*h*ammad ein Zelt, wobei man wol an das Spannen der Zeltseile denken muss; das Zelt der Spinne ist nach Qorân **29**,40 das schwächste der Zelte. Die Kamelzecke wäre besser hier als unter den Kamelkrankheiten behandelt. Würmer (dûd) erwähnt Imr. **5**,2.

---

294 Z. 6 7. Traditionen, nach welchen der Prophet und seine Genossen Heuschrecken assen, bei Demîrî I 172. Zweifellos ist Heuschreckenessen bei den Arabern verbreiteter als bei den Hebräern.

1) Kaʿb b. Zuhair: Del. 112 V. 30; al-Musaijib: al-Bekrî I 32 Z. 6. v. u.

Qabîlen (Stämme).

Blau, Wanderung der sabäischen Völkerstämme im 2. Jahrhundert n. Chr.: ZDMG 22. Band 1868 S. 654 ff; Blau, Arabien im 6. Jahrhundert, eine ethnographische Skizze: ZDMG 23. Band S. 559 ff; Wüstenfeld, Genealogische Tabellen der arabischen Stämme, Göttingen 1852; Mu*h*ammad b. *H*abîb († 245 h), Über die Gleichheit und Verschiedenheit der arabischen Stämmenamen, aus einer Leydener Handschrift herausgegeben von Wüstenfeld, Göttingen 1850; Mayeux, Les Bédouins ou Arabes du Désert, ouvrage publié d'après les notes inédites de Dom Raphael (vrgl. S. X Anm. 3) handelt im ersten Bändchen ausschliesslich über Stämme (S. 5 bereits die interessante Beobachtung, dass vor den Toren Alexandrias ma*g*ribinisch gesprochen wird); Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831 S. 1—25, 307—343.

Die Meinung, dass Arabien die Urheimat der Semiten sei, hat Guidi, Della sede primitiva dei popoli Semitici (Atti della R. Accademia dei lincei, Roma 1879) trotz aller Einwände mit gewichtigen sprachlichen Gründen widerlegt. Vor allem ist ausschlaggebend, dass ein ursemitisches Wort für den perennirenden Fluss (nahar) vorhanden war, der in Arabien nicht vorkommt, während für Berg jede semitische Sprache ihr eigenes Wort gebildet hat (arab. gebel, hebr. har, aram. *t*ûr, äthiop. dabr). Sollte ferner „jam" Meer ursemitisch sein, was meines Erachtens doch noch immer das Wahrscheinliche ist, so wird man die Urheimat der Semiten in einer von Flüssen durchströmten Ebene in der Nähe des Meeres zu suchen haben, Bedingungen, die unter den altsemitischen Ländern nur Mesopotamien erfüllt. Dazu stimmt auch die natürliche und künstliche Flora der Urheimat, da das Arabische, Hebräische und Aramäische urverwandte Worte für Populus euphratica (Luthers „Weide"), Rohr, Gerste, Hirse, Ähre aufweisen. Das Wort für „Häcksel" (nicht „Stroh") ist nach FAF 124 im Arabischen verdächtig, das Wort für Weizen vielleicht ein ägyptisches Lehnwort [1]). Hinsichtlich der Fauna des Urlandes weisen Guidi a. a. O. S. 590 und gleichzeitig

1) Alfred von Kremer, Stud. zur vergl. Kulturgeschichte III S. 10; Erman: ZDMG 46. Bd. S. 116.









HS 302/3 darauf hin, dass der Name für Bär gemeinschaftlich ist, obwohl das Tier in Arabien nicht vorzukommen scheint, während der in Arabien vorkommende Affe keine urverwandten Namen hat, sondern von den Nordsemiten mit einem Namen fremder Provenienz benannt wird.

Guidi folgert ferner aus Bedeutungsübergängen arabischer Wurzeln, dass die Araber aus ihrer ursemitischen Heimat sich zunächst in ein sehr heisses Land ergossen, in dem gegen Abend ein erfrischender Wind weht (râ*h*). Er glaubt daher, dass sie zunächst Nord-Ost-Arabien bevölkerten und sich von dort erst allmählich weiter nach Süden vorschoben. Da keine sprachlichen Spuren eines Völkersubstrats, einer vorsemitischen Urbevölkerung, nachweisbar sind, so scheinen die Araber die Halbinsel als eine unbevölkerte Wüste vorgefunden zu haben, was nicht befremdet, denn ihr waren damals noch Kamel und Dattelpalme fremd.

Der Name ʿArab wird in der arabischen Poesie zwar vermieden[1]), war aber bekannt, wie Nöldeke[2]) contra D. H. Müller[3]) belegt hat. Statt seiner erscheint in den Liedern bisweilen die Bezeichnung „Söhne Maʿadds“ in weiterer Beziehung, worunter die Folgezeit nur die Nordaraber (Ismaeliten) versteht (GMSt I S. 90). Der Name Beduine, arab. bâdî oder badawî d. i. Wüstenbewohner steht im Gegensatz zu *hâd*ir Städter vrgl. z. B. ʿAbîd (Mukhtârât S. 100 Vers 1): „kein *hâd*ir kann ihm entrinnen und kein bâdî“ Dieser Name ist keineswegs national beschränkt vrgl. MDh III S. 223: „Die Beduinen von den Arabern und andern Völkern“; nach

1) Imr. App. 18,15 „Mein Herz hat sich an ein arabisches Mädchen gehängt“ ist natürlich unecht, da das ganze Gedicht seinen philologischen Ursprung deutlich verrät.

2) Nach freundlicher Mitteilung des genannten Gelehrten im Artikel Arabia der mir unzugänglichen Biblical Encyclopaedia.

3) Arabia. Separat-Abdruck aus Pauly-Wissowas Realencyclopädie, Bd. II 1894 S. 4.

S. 239 denkt Mas'ûdî dabei an Türken, Kurden, Bega und Mauren. Qabîla (plur. qabâil) bedeutet weiter nichts als Stamm.

Die wandernden Araber pflegen im Laufe des Jahres einen bestimmten Weidebezirk zu durchziehen, auf den sie ein Besitzrecht geltend machen. Vielfach behauptet eine Qabîle Jahrhunderte lang ihren Weidebezirk. Andrerseits ist ja eine Auswanderung bei Nomaden leichter zu bewerkstelligen als bei Ackerbauern. Bei Futtermangel kam es vor, dass man eine Kamelin, die für ein Glückstier galt, frei laufen liess und ihrer Leitung folgte: *Ag*. XV S. 97. Oft findet man denselben Stammnamen an Stellen, welche vom Weidebezirk des Gros sehr weit entfernt sind, wieder; es sind das meist durch Furcht vor Blutrache versprengte Familien. Eine für die Dialekte und Stammeskunde noch nicht verwertete Quelle sind die eigentümlichen der klassischen Grammatik widersprechenden Bildungen vieler arabischen Ortsnamen s. Nöldeke, Zur Grammatik des classischen Arabisch S. 23.

Aus der Mitte der Nordaraber hebt sich zunächst eine Gruppe ab, deren mythischer Stammbaum eine gewisse Eigenart versinnbildlicht, nämlich die Rabî'a, unter denen die Wâilstämme bei weitem am meisten hervorragen. Unter letzteren versteht man die mächtigen meist in Bruderfehde lebenden Benû Ta*g*lib, die schon vor dem Islâm in Mesopotamien eingedrungen waren [1]) und die Benû Bekr [2]), welche südlich vom Euphrat zelteten und sich, wie gelegentlich der Schlacht von Dhû Qâr überliefert wird, im Sommer dem 'Irâq näherten: CP II 175 ff. Doch dehnte sich das Gebiet der Benû Bekr bis zur Jemâme aus, wo die bekritischen Benû *H*anîfa

1) Dagegen sassen die Razâ*h*, welche auch zu den Ta*g*lib gehörten in Ni*tâ*' nahe bei al-Ba*h*rain: *Ag*. IX 180 (*H*ârith). Von den verschiedenen Lokalitäten dieses Namens ist wol hier an das Palmental zu denken, welches nach Jâqût zwischen al-Ba*h*rain und Ba*s*ra liegt und zu seiner Zeit einem verwandten Ta*g*libstamme, den Mâlik b. Sa'd gehörte.

2) Nach ihnen erhielt Âmid den Namen Dijâr Bekr „Wohnungen der Bekr“.

sassen. Zu den Wâilstämmen zählen auch die 'Äneze[1]), wenn auch die ältere Genealogie sie bisweilen von einem Ahnen Wâils abzweigt[2]). Die 'Äneze sind heute wol der zahlreichste Beduinenstamm, hauptsächlich bevölkern sie die syrisch-arabische Wüste, zu ihnen gehörte auch die Königsfamilie der Wahhâbiten. Die andern Nordaraber, welche ihren Stammbaum auf ihren gemeinschaftlichen Ahn Mu*d*ar zurückführten, fühlten sich von einem engeren Band umschlungen, welches die Wâilstämme nicht mitumfasste (Del. 57). Unter ihnen tritt vor allem die Gruppe der Qais hervor. Zu dieser gehören beispielsweise die im Hochlande (Negd) zeltenden *Gat*afân, von deren Teilstämmen sich namentlich die kriegerischen 'Abs auszeichneten, wenn auch ihre Nachkommen misachtet sind s. B. 322/3 und die Dhubjân, zu denen wiederum die Fazâra zählen. Ferner sind qaisitisch die nord-östlich von Mekka nach dem Negd zu wohnenden Sulaim und Hilâl, welche in der Mitte des 11. Jhd.[3]) den noch heute bei den Arabern berühmten Eroberungszug nach Westafrika antraten. Die Benû Hilâl zählen zur Gruppe der Hawâzin, zu welchen auch die Thaqîf (vrgl. B 339) gerechnet werden, seit alten Zeiten in der Umgegend des paradiesischen *T*âif, der Stätte des Lât-Cultes. Auch der Stamm Bâhila (vrgl. Magânî eladab II ٢١٧) östlich von den Sulaim gehört zur Qais-Gruppe. Nicht-qaisitische Nordaraber, die aber doch zu den Qais in einem näheren Verhältnis stehen als zu den Rabî'a sind die Temîm, welche früher die Dehnâ bewohnten[4]), westlich von ihnen die Asad, ferner an der Küste des roten Meeres die Kinâna, zu denen die Qoraisch gehören, welche nach den

---

1) Ibn Qutaiba, K. al-ma'ârif ed. Wüstenfeld S. ٣٤; B. 311.

2) Abû Ga'far Mu*h*ammad b. *H*abîb ed. Wüstenfeld S. 22. Über die appellative Bedeutung von 'aneze s. SchW 212.

3) Über ihre Reste im Negd s. B. 327.

4) Vrgl. de Sacy, Anthol. 302; Sprenger, Post- und Reiserouten S. 117/8 und die beigegebene Karte No. 16.

Gurhum die Herrschaft in Mekka führten. Die Qoraisch, aus deren Mitte bekanntlich der Prophet hervorging[1]), traf Burckhardt teilweise auf der Sinaihalbinsel an (B 314, vrgl. 336, 279). Die Hudhail beschirmen das Herz des *H*igâz, heisst es DH **99**,23. Sie haben immer noch ihre alten Wohnsitze inne (B 388/9), östlich von Mekka. Namentlich ist dieser gleichfalls nicht qaisitische Mu*d*arstamm durch seine alten Dichter berühmt. Die nahe Verwandtschaft der Qoreisch mit den Hudhail erklärt es, dass Maqdisî die Sprache letzterer für den korrektesten Dialekt erklärt, da der Qorân doch zweiffellos die qoraischitische Redeweise repräsentirte und die Sprache des Qorân als Norm galt; er sagt S. 97: „und sämmtliche arabische Dialekte trifft man unter den Beduinen dieser Halbinsel [d. i. Arabiens] an, indess der korrekteste ist dort der Dialekt der Hudhail, dann der beiden Negd, dann des übrigen *H*igâz mit Ausschluss der A*h*qâf, denn deren Dialekt ist wüst". „Das reine und klassische Arabisch", sagt al-Fârâbî (ZDMG XXIII 592) „war nur Eigentum von einem Teile der Kinâna, von Qais, Temîm und Asad, dann Hodhail und einem Teil von *T*aij". Allerdings haben sich nicht alle Eigentümlichkeiten des Qoraisch-Dialektes den klassischen Nimbus erringen können, sondern etliche wurden, da sie zu vereinzelt dastanden, überstimmt, wofür die arabische Orthographie den Beweis liefert. Ausdrücklich wird überliefert, dass die Qoraisch kein Hamza kannten (s. FE 88/9). Die Schreibung râs, ruwûs ist nur so zu erklären, die Hinzufügung eines kleinen ʿain

---

1) Wenn die Mekkaner zu Mu*h*ammads Zeit als schlaue Geschäftsleute handeln, die ihrem Vorteil alle andern Rücksichten unterordnen, so zeigen sich nach Snouck Hurgronjes Schilderungen (Mekka II Haag 1889) ihre Nachkommen der Väter würdig. Wie sich diese in die einträglichen Stellen hineindrängten, die Verwandtschaft geltend machend, welche sie früher verleugnet hatten, so beuten jene noch heute den Islâm durch ihr Pilgeraussaugesystem geschäftsmässig aus. Schon in vorislâmischer Zeit scheinen sie um ihres Handelsvorteils willen sowohl zu Süd- als zu Nordarabern gute Beziehungen angebahnt zu haben, was sie zu einer Vermittlerrolle allerdings geeignet machte.


1.


2.


3


4

um bei Unantastbarkeit des überlieferten Buchstabenbildes die Aussprache ras, ruûs zu erzielen, als Qrê zu fassen. Ich vermute, dass sich in ähnlicher Weise die orthographischen Wunderlichkeiten bei Setzung des assimilirenden Teschdîd erklären[1]). Auch der Umstand, dass der Qoraisch-Dialekt in Folge des Pilgerverkehrs von fremden Bestandteilen infizirt war, mag seine Autorität so weit beeinträchtigt haben, dass Maqdisî lieber den Hudhail-Dialekt als reinstes Arabisch gelten lässt. Doch hatte auch Hudhail seine dialektischen Eigentümlichkeiten, auf die z. B. die Nebenform ischâ*h* für wischâ*h* (lederner Frauengürtel) zurückzuführen sein wird. Sie sprachen ferner ح durchweg wie das lautlich verwandte ع s. *H*ofnî Efendi Nâ*s*if: Verhandl. d. VII. Orient.-Congr. (Wien 1888) Semitische Section, S. 77. Das reine Schrift-Arabisch wurde wie das klassische Mittelhochdeutsch wol nirgends gesprochen.

Südarabien war von Nordarabien früher sprachlich etwa wie Süd- und Nord-Frankreich im Mittelalter geschieden, bis im 2. Jahrh. D. angeblich eine grosse Katastrophe, der Dammbruch (sailu 'l-ʿarim), viele südarabische Stämme zur Auswanderung nach dem Norden veranlasste, was den Anstoss zu der grossen arabischen Stämmewanderung gab. So zog der Stamm *T*aij aus dem Gebiet von Gurasch (WR 129) nach dem fruchtbaren Gebiet der Granit-Berge Aga und Selmâ[2]). Ihr Stammesname wurde bekanntlich von den Aramäern auf alle Araber ausgedehnt. Sie werden MDh VI 145 zusammengelaufene Nabatäer gescholten und der Dialekt eines Teiles von ihnen (s. o.) weist viele Eigentümlichkeiten auf, die Guidi, Della sede S. 571 mit südarabischen Sprachelementen ver-

1) Vrgl. Spitta-Bey, Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten S. 30 Anm. 1. Von ungelehrten Arabern wird das l des Artikels vor Sonnenbuchstaben thatsächlich nicht geschrieben, sondern durch Teschdîd wiedergegeben vrgl. Huber, Journal S. 547.

2) Die Einwanderungssage bei Jâqût I 126 ff; über die Verteilung der *T*aij-Stämme zwischen den beiden Bergen s. *H* ∫VV oben.

gleicht. Ein Dichter des *T*aijstammes Nabhân verhöhnt *H* 650 den *T*aijstamm Thuʿal wegen seines Dialekts. Nah verwandt mit den *T*aij sind die Kinda, welche in Central-Arabien ein Reich begründeten. MDh VI 145 wird ihnen Patentfatzketum vorgeworfen, vrgl. JA V. Sér. T. I Paris 1853 S. 554. So erscheinen sie auch JH 593 frisirt, die Augen geschminkt, in kostbarer Luxus-Kleidung vor Mu*h*ammad; Imruulqais al-Kindî prahlt häufiger als andere Dichter mit seinen Erfolgen bei Frauen und mit der Schönheit seines Rosses. In der Judenstadt Jathrib siedelten sich die Aus (eig. Aus Manât s. WR 25) und Khazrag an. Während die bisher genannten südarabischen Stämme alle ihren Ursprung auf Kahlân zurückführen, gehören die ʿUdhra, Heine's Asra, die sich nördlich von Jathrib niederliessen, zu den *h*imjarischen Stämmen. Noch heute ist die Liebe der ʿUdhra bei den Arabern sprichwörtlich; Burton erzählt (Reisen nach Medina und Mekka bearb. von Karl Andree I S. 213) von den Beduinen des *H*igâz: „Bemerkenswert ist der Umstand, dass eine Art von platonischer Zuneigung nicht fehlt; man bezeichnet sie als Usri, verzeihliche Liebe“ [1]). Die Etymologie ist natürlich verfehlt. Zunächst legten diese ausgewanderten Stämme ihren Heimatsdialekt ab. Wiederholte nordarabische Einwanderung in *Had*ramût zersetzte das Südarabische in seinem Heimatlande; der Qorân vollendete allmählich den schon gewonnenen Sieg. Heute werden nur in esch-Schi*h*r und Mahra südarabische Dialekte gesprochen, doch versteht man auch dort Nordarabisch, Mahrî wird auch auf der Insel Soqo*t*râ geredet.

Trotz des Mangels einer vorsemitischen Urbevölkerung ist der arabische Stamm auch auf seiner Halbinsel nicht ganz intakt geblieben. Die Äthiopen, welche wol einst von Südarabien nach Afrika ausgewandert waren, machten im 6. Jhd. den verfolgten

---

1) Fr. v. Hellwald macht daraus im Ausland 1890 S. 471: „Die Beduinen Arabiens kennen aber immerhin auch so etwas wie platonische Liebe, die sie Hawa ugri d. h. verzeihliche Neigung nennen“.

Monophysiten[1]) Südarabiens zu Hülfe eilend grosse Eroberungen auf der Halbinsel und bedrohten sogar Mekka. Gegen sie herbeigerufen erschienen die Perser in Südarabien; ihre Nachkommen überdauerten die Siege des Islâm (JH); auch fand in islâmischer Zeit wol in den Küstenstädten noch vielfach persische Einwanderung statt; Maqdisî sagt, dass die Mehrzahl der Bevölkerung 'Adens und Giddas Perser wären, welche die arabische Sprache angenommen hätten; in So*h*âr sprach man zu seiner Zeit sogar Persisch. Jacob von Sarug richtet einen syrischen Brief an die Christen in Negrân, scheint also vorauszusetzen, dass derselbe dort verdolmetscht werden konnte. Gelegentlich mischten sich auch die Romäer in arabische Verhältnisse; als Mu*h*ammad gegen Tabûk zog, sprachen die Gläubigen von den Griechinnen, welche sie als Sklavinnen heimbringen würden. Schwarze Sklaven traf man auch im Innern der Halbinsel an. Juden sassen hauptsächlich in Jathrib, dessen Herren sie ursprünglich waren, in Khaibar etc. Sie waren vollständig arabisirt, so dass sie sogar meist arabische Namen führten und an der Poesie thätigen Anteil nahmen. In den Stammesfehden der Araber fochten sogar Juden gegen Juden[2]). Auch scheint es im Nordosten Arabiens bereits in vorislâmischer Zeit Zigeuner gegeben zu haben[3]).

Unter diesen Umständen mussten auch bei einem adelsstolzen Volke wie den Arabern gelegentlich Racenmischungen stattfinden. Unter den Benû *G*ifâr, einem Kinânazweig, gab es nach JH 905 einen braunen hochgewachsenen Menschenschlag, unter den Aslam, einem südarabischen Stamme nahe bei Medîna einen Zweig, der ebendaselbst als schwarz, kraus-

1) s. ZDMG 31. Bd. 1877 S. 367.

2) Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes III S. 81. — Vrgl. über die arabischen Juden: Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Qorân S. 46 ff II Der geistige Standpunkt der Juden des *H*igâz; NB 52 ff.

3) ZDMG 23. Bd. 1869 S. 759, Ag XIV 46, wozu de Goeje's Bijdrage tot de geschiedenis der Zigeuners (Amsterdam 1875) zu vergleichen.

haarig und von kleiner Statur bezeichnet wird. Beim Manne begegnen wir zuweilen dem Beiwort aschamm d. h. mit einer Nase, welche schamam, eine in den Originalwörterbüchern eingehend geschilderte Form besitzt[1]), bei Frauen dem Beiwort asîl „mit länglichen Wangen" (Imr. m. 33, Baschâma: M. IX 6). Der oben erwähnte Stamm Temîm (vrgl. über sie Heft II S. 120), dem auch der Stifter der Wahhâbiten angehörte, unterscheidet sich nach B 381 durch hohen Wuchs, breite Köpfe und dicke Bärte von den Beduinen.

Name.

Der Stammesname wird nicht als Familienname geführt, man würde sich sonst leicht Bluträchern verraten[2]). „Ich bin der, den du siehst", pflegt der Beduine auf die Frage „wer bist du" zu erwiedern (ZDMG 22. Bd. S. 75). Ausser seinem ihm von den Eltern gegebenen Namen (ism), der also unserem Vornamen entspricht, führt der Beduine meist noch einen Beinamen (laqab). Sobald er einen Sohn hat, hört er sich am liebsten mit der kunje anreden. Bisweilen bezieht sich die kunje auch auf eine Tochter, so soll Nâbi*ga* nach einer Tochter ʿAqrab „Abû ʿAqrab" genannt sein. Bei vollständiger Nennung der Namen eines Mannes pflegt man die kunje voranzusetzen. Den Charakter erbt das Kind wie man glaubt, wesentlich vom Khâl, dem Oheim mütterlicherseits, vrgl. Wetzstein: Verhandl. der Berliner Ges. für A. E. u. U. 1880 S. 244 ff; Imr. 17, 16; *H* 337 Z. 2.

1) Man scheint das Wort von einer ebenmässig gebildeten Nase, deren Rücken eine lange gerade Linie zeigt, zu gebrauchen.

2) Das gilt von den meisten Völkern, bei denen die Blutrache Privatsache ist; bei den heutigen Griechen ist der Familienname bisweilen schwer zu ermitteln. — Aus dem seltenen Gebrauch dieses Namens erklärt sich auch die WR 177 besprochene Thatsache, dass diese Namen im Semitischen nur Derivata von Substantiven sind, die im Sing. bereits den Complex bezeichnen.

Wohnung.

Die Etymologie der arabischen Ortsnamen deutet meist auf Wasser, Weidepflanzen oder Bäume. Nur solche Orte taugten zu Lagerplätzen. Wann die Frühlingsweide verdorrt und die Regenwasserlachen versiegt waren, musste sich der Stamm in der Nähe eines Brunnens aufhalten, aus welchem er seine Heerden tränken liess. Häufig, aber nicht immer war der Brunnen innen gemauert und hiess dann *t*awî (*H*ârith m. 54), ein ungemauerter hiess qalîb (vrgl. Imr. II 1). Es galt für schimpflich sein Zelt innerhalb des Lagers in einem entlegenen unwegsamen Winkel fernab von der Strasse aufzuschlagen; die Dichter rühmen sich häufig das nicht zu thun (*T*arafa m. 45). Noch heute muss das Zelt des Schêkhs auf derjenigen Seite des Lagers liegen, von welcher die meisten Fremden oder der Feind zu erwarten ist (B. 26). Die Hauptbestandteile des Zeltes waren die Zeltstangen (ʿimâd ʿAmr m. 41[1]), Imr. IV 58, Dual: Schanfarâ M. XVIII 33), Zeltpflöcke (autâd[2]) Imr. IV 58), Zeltseile (a*t*nâb Lebîd m. 76) und die Zelthülle in alter Zeit Felle, meist schwarze Ziegenfelle, oder aus Haaren bereitete Stoffe. Schon die Geliebte im Hohen Liede (I 5) rühmt sich schwarz zu sein wie die Zelte Qêdârs. Nach ʿAbîd dem Sohn des Aussätzigen hatten die Benû Asad rote Zelte (ahlu 'l-qibâbi 'l-*h*umr A*g* VIII S. 65). Die Ritzen verstopfte man mit Panicum[3]) (thumâm), das man

1) Vrgl. meine Erklärung ZDMG 48. Bd. S. 709, welche diesen Vers zum ersten Male richtig deutet im Gegensatz zu dem Unsinn der arabischen Philologen. Dass ich diesen Fund drucken liess, fanden einige Orientalisten auch höchst überflüssig! Ich bin freilich auch nicht davon durchdrungen, dass der famose Piû*t* und die unbedeutende neuarabische Tartuffe-Übersetzung die wichtigsten Schätze sind, welche auf orientalischem Gebiet noch zu heben waren.

2) sing. watid = hebr. jâtêd.

3) Hirse.

in der Nähe sammelte und beim Aufbruche liegen liess, da es leicht neu zu beschaffen war. Um das Zelt wurde ein Wassergraben ausgehoben und die Erde mit dem Spaten, der mis*h*âh, festgeklopft; dies Geschäft pflegte die Dienerin zu verrichten (Nâbi*g*a m. 4). Nach der Jagd lässt Imr. einen Mantel mit Stricken als Schutzdach ausspannen (Imr. IV 56, XL, 32). Panzer werden Imr. IV als Zeltpflöcke und Lanzen als Zeltstangen benutzt. Derjenige, den ein Unwetter überraschte, hieb rasch Zweige ab und baute sich eine ʿâle, ein Regenschutzdach (DH No. 139 V. 9), das wir als die den Verhältnissen entsprechende Form des Regenschirms betrachten können. Die Ausmöblirung des Zeltes bildeten Kamelsättel, an die man sitzend den Rücken lehnte, Imr. IV 59[1]), ferner der mischgab oder schigâb neben dem Lager zum Ausbreiten der Kleider bestimmt[2]). LA beschreibt ihn als Hölzer, deren obere Enden zusammengebunden und deren untere auseinander gespreizt waren. Einen Tisch (khiwân) findet man wol in der Weinbude des fremden Kaufmanns (ʿAbda M. XXV 77), nicht aber in einem altarabischen Haushalt. Länger als das Aufschlagen des Lagers dauerte, währen die Spuren des abgebrochenen in der Wüste. Mit der Klage an der verlassenen Wohnstätte eines Stammes pflegt der Dichter, welchen Gegenstand er auch behandeln mag, seine Qâside zu eröffnen. „Ich kenne nichts“, sagt Layard (Nineveh und Babylon 293), „was mehr zur Traurigkeit stimmte, als wenn ein grosser Stamm plötzlich aufbricht und, wo eben noch ein Lager war, nur noch Aschen- und Schutthaufen übrig bleiben“. Darum verweilt der Dichter gerne bei diesen Spuren, dem Wasser-

---

1) Wahrscheinlich hat der Kamelsattel auch die Gewohnheit mit untergeschlagenen Beinen zu sitzen entwickelt. Auch das orientalische Lesepult ra*h*l, bez. ra*h*la, ist nach dem Kamelsattel benannt.

2) Imr. IV 26, Nâbi*g*a I 26, JH 49: „es sind verbrannt in ihrem Gemach ihre maschâgib“.

abzugsgraben, den Haufen von Panicum, den Steinen des Kochapparats, vertrocknetem Kamelmist, den Pflöcken zum Anbinden der Rosse u. a. Sie rufen in seiner Brust wehmütige traute Erinnerungen wach an vergangene schöne Zeiten, zaubern ihm der Geliebten Bild vor die Seele, das seinen Geist beschäftigt, wie die Schuld den des Gläubigers[1]). Mit dem Stamme, der einst hier vor 2 oder 7 Jahren (Nâbi*g*a XXI 3) gezeltet, ist sie von dannen gezogen. Sandführende Winde haben diese Spuren verweht[2]), Regengüsse sind darüber hingerauscht. Mist von Antilopen bedeckt die Stätte, als wären Pfefferkörner darüber ausgestreut oder sie weiden dort, „wie die Perser gehen in ihren Mützen"[3]).

Männerkleidung.

Die vielen Benennungen für Kleidungsstücke, denen wir in den Gedichten begegnen, liefern doch nur wenige Anhaltspunkte für eine Darstellung der Tracht; sie einfach zu registriren kann nicht unsere Aufgabe sein, sondern muss dem Lexikon vorbehalten bleiben. Über die Tracht des Propheten sind wir allerdings gut unterrichtet, s. Dozy's Einleitung zu seinem Dictionnaire détaillé des noms des vêtements S. 10; doch war die städtische Mode gewiss eine wesentlich andere als die der Wüste. Die Beduinen Arabiens tragen keineswegs, wie oft fälschlich angenommen wird, den unter dem Namen Burnus bekannten Kaputzenmantel, der

1) Salama ibn al-Khurschuf: M. V 1; DH 78, 5; Zuhair ed. Ahlwardt XVIII 5, der Herausgeber will diesen Vers streichen. Vrgl. die bei Giese, A*d*dâd S. 47 8 beigebrachten Parallelen, deren Interpretation ich mich freilich nicht anschliessen kann.

2) Zuhair IV 2; Salama ibn Gandal: M. XX 2.

3) M. XXXXII 4. Ihr langes emporstehendes Gehörn erinnert den Dichter an die hohe spitze Lammfellmütze der Perser; über kumma vrgl. Fraenkel, Aram. Fremdw. S. 53.

im maurischen Nordafrika verbreitet ist, früher auch in Spanien getragen wurde. Im Gegensatz zum einfarbigen Burnus lieben die Beduinen Arabiens den gestreiften Mantel (bigâd Imr. m. 77, burgud *T*ar. m. 12; vrgl. Imr. X 13); das häufigste Wort für den Mantel war in der Gâhilija wol ridâ[1]). Das Wort burnus kommt allerdings in alten Liedern vor, bezeichnete damals aber einen Kopfüberwurf der Frauen, vrgl. Muhalhil: *II* 420. Beim Morgenritt keinen Mantel zu tragen galt für ein rühmliches Zeichen von Abhärtung: *II* 615. Durch falsche Übersetzungen könnte die irrige Vorstellung entstehen, dass die Männer Beinkleider trugen, was durchaus unbeduinisch ist. Die hauptsächlichsten Kleidungsstücke sind 2, der erwähnte Mantel und ein Untergewand (izâr); daher findet sich mehrfach der Ausdruck thaubâja „meine beiden Kleidungsstücke" z. B. M. VI 10 (al-Gumai*h*) vrgl. WR 117. Das Haupt umhüllte ein Turban, ʿAlqama XIII 46, ed. Socin II 47. Eine Gesandtschaft der Hamdân an Mu*h*ammad trägt Turbane aus ʿAden: JH 963. Der Sklave hüllte sich oft nur in ein Fell[2]). Auch die Tracht der Sklavin war ein Lederschurz (ihâb): JH 858 Z. 3 v. u. Fussbekleidung war keineswegs allgemein. „Solange auf der Erde herumschweift ein Baarfüssiger und ein Beschuhter", sagt Muzarrid: M. XVI 37. Vrgl. Aʿschâ m. 22, 26. Fussbekleidung zu verschmähen galt dem Abgehärteten für rühmlich: Schanfarâ, Lâmîjat al-ʿArab 49. Der König Gadhîma al-Abrasch soll nach Ibn Qutaiba der erste gewesen sein, der sich Sandalen zuschneiden liess (Brünnow's Chrest. S. 29). Die Sandalen wurden aus mit qara*z* gegerbtem Rindsleder (sibt) in Südarabien hergestellt. Man schnitt sie aus den Hintervierteln eines alten Rindes, keines Wildstiers[3]), wie WR 31 aus

1) Untergewand heisst im Gegensatz dazu izâr, hebr. êsôr.
2) ʿAntara m. 27.
3) Wellhausen scheint eth-thîrân für en-nîrân zu lesen.

Jâqût übersetzt, und befestigte sie mit einem Riemen (schis') am Fusse[1]). Da die Beduinen im Allgemeinen keine Rinder hatten, mussten sie dies Schuhwerk von auswärts beziehen; es wurde in *Sa'*da fabricirt: Jâqût III 389. Heutzutage wird von den Beduinen als dauerhaftestes Sandalenleder die Haut einer erlegten Hyäne geschätzt, dann aber auch Kamelleder verwandt[2]), vrgl. Doughty I 227: „Aus ihrem alten Kamelsackleder, das von Dattelsaft durchtränkt ist, schneiden sie die besten Sandalen“.

Tracht und Schmuck der Frauen.

Die Tracht der jungen Mädchen war von der der erwachsenen Frauen verschieden. Erstere tragen ein migwal genanntes Hemde, letztere den dir' (Imr. m. 41 A'schâ m. 8). Lebîd nennt (Khâlidî 57) als die beiden hauptsächlichsten Kleidungsstücke der Mädchen in der Schenke izâr und rai*t*. Die Gleichheit des Namens beweist noch nicht, dass das Untergewand für Männer und Frauen dieselbe Form hatte. Über rai*t* vrgl. Nâbi*g*a m. 30, M. XXII 5, Imr. IX 4, Lebîd Khâlidî 140. Eine Art Morgenrock war der mif*d*al (Imr. m. 26, 38, vrgl. MDh IV S. 257), er wurde zum Schlafen und zur Arbeit angelegt. Das Festgewand zeichnete sich durch eine Schleppe aus (Imr. m. 63, *T*ar. m. 44). Beliebt war namentlich die gelbe Farbe[3]), die nach jeder Wäsche durch Eintauchen in Safran erneuert werden musste. Nach Tebrîzî: *H* 556 wurde ein Gürtel nur von Sklavinnen, nicht aber von Beduininnen getragen [?]. Vrgl. jedoch A'schâ m. 8 (Imr. m. 25 beweist nichts). Über das Halstuch (khimâr) s. oben. Ihr khimâr gab 'Afrâ ihrem unglücklichen Liebhaber 'Orwa

1) Del. S. 43 u. 44.
2) Österr. Monatsschr. XVIII 1892 S. 103.
3) Vrgl. Heft II S. 90; A*g* V 192 Vers 3.

zur Erinnerung (*Ag* XX S. 154 Z. 7 v. u.); mit ihrem khimâr verbindet eine Mutter die Wunde ihres Sohnes: *H* 411 Z. 6 v. u.; *H* 694 giebt eine Frau ihrem Manne ihr khimâr als Kamelhalfter, weil ihr die Stricke ausgegangen sind. Der khimâr erscheint also als das Kleidungsstück, das die Frau am leichtesten entbehren kann. Die beregneten Rosse klopfen die Frauen mit ihren khimâr ab (*H*assân ibn Thâbit: JH 829 V. 10). Die Thränen wischten sich die Frauen in Ermangelung eines Taschentuchs mit den Fingerspitzen ab: Nâbi*g*a XX 16. Ausserdem begegnen wir bereits in vorislâmischer Zeit einem Schleier qinâʿ, der das Haupthaar verhüllte und meist über das Antlitz heruntergeschlagen war. Wahrscheinlich war er von weisser Farbe (vrgl. Rabîʿa b. Maqrûm: M. XXXI 3b). Nach Hirschfeld, Beiträge zur Erklärung des Qorân S. 49 scheint die Sitte schon ins 2. Jahrh. D. oder höher hinaufzureichen. Wollte die arabische Schöne Eroberungen machen, so legte sie den qinâʿ ab vrgl. al-Musaijib ibn ʿAlas: M. X 3: „sie stand ihn zu berücken ohne qinâʿ“ und als Gegenstück dazu ʿAntara m. 34 u. Schanfarâ M. XVIII 5: „es hatte mich bereits befremdet ihr qinâʿ, indem er nicht hinabfiel, während sie gieng ohne sich umzusehen“. Von einem Dichter der Omeijadenzeit wird als Merkwürdigkeit berichtet, dass er wegen seiner Schönheit aus Furcht vor dem bösen Auge diesen Schleier trug (*Ag* XV S. 158). Vrgl. auch Nâbi*g*a VII, 17 (auf die Königin von *H*îra bezüglich) und Thaʿlaba: M. XXI 14; letztere Stelle wird vom Commentar (bei Thorbecke S. 58) falsch interpretirt, da von einer Schwärze der Straussin keine Rede sein kann. Die Haarfrisur der Frauen wird mit Dattelrispen[1]) und Wein-

1) Imr. m. 35. Der Vergleich mit Dattelrispen liegt auch Imr. LII 23 vor, womit man Vers 30 der m. vergleiche. S. ferner ʿOmar ibn Abî Rabîʿa (Paul Schwarz, Leipz. Diss. 1893) II 9. Der umgekehrte Vergleich bei al-Marâr: M. XIV 7.

rispen[1]) verglichen, was an die Schilderung der modernen Haartracht bei van den Berg, Le *H*adhramout S. 101 (vrgl. Pl. VI)[2]) und Wrede S. 111[3]) erinnert, vrgl. bereits Jes. III 24. Grossen Wert legt der Araber auf üppigen Haarwuchs, far'â „mit langem Haar" schildert die Geliebte z. B. A'schâ m. 2 (ed. Lyall). Die Stirnlocken bis zur Erde herabhängend sind mit Moschus getränkt: Suwaid (M. XXXIV 7). Das ist natürlich eine dichterische Hyperbel, noch weiter geht Firdôsî: Als der Held Zâl bei Nacht zum Schlosse Rûdâbes kommt, die ihn auf dem Dache stehend erwartet, löst diese ihre Locken, damit der Geliebte daran zu ihr emporklimme (Schâhnâme, Leidener Ausg. I S. 165). Die rabenschwarze Farbe wird häufig hervorgehoben, auch lockiger Haarwuchs wiederholt geschildert. Nach Muzarrid (M. XVI 10) sind die Haare seiner geliebten Selmâ „als ob sie die gestreckten langen schwarzen Schlangen von Rammân". (Vrgl. Schâhnâme a. a. O. S. 165 V. 651). Al-Mukhabbal gedenkt M. XI 20 des Kamms (midrâ) und der Friseurinnen (mawâschi*t*)[4]). Das Tragen falscher Haare galt zu Zeiten des Khalîfen Mu'âwija für eine specifisch jüdische Frauensitte[5]). *H*amâsa ۸۱۱ erzählt ein Dichter des zweiten Jahrhunderts h, dass sein schwarzes Haar, welches ihm geschoren wurde und das er gleichfalls reifenden Weintrauben vergleicht, von den Mädchen schleunigst aufgelesen wurde; zu welchem Zwecke, bleibt unsicher.

---

1) al-Mukhabbal: M. XI 20; Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXXVI 3; DH No. 266 V. 20; Nâbi*g*a VII 29.

2) „La coiffure des femmes consiste dans des tresses ('uqdah. plur. 'oqad) minces. Ces tresses, au nombre de 50 à 60 sont assez courtes, ne dépassant que très-peu les épaules". Auf diese Stelle machte mich zuerst Herr Nallino aufmerksam.

3) s. Heft I S. 24.

4) Vrgl. Histoire d' Alâ al-Dîn ou la lampe merveilleuse publ. par Zotenberg S. ۷۱.

5) Goldziher, Usages Juifs d'après la littérature des Musulmans: Revue des Etudes Juives 1894 S. 90/91.

Das Ohr schmückten die arabischen Schönen mit Ohrgehängen, über deren Verfertigung man das Kapitel über Handwerke vergleiche. Die Nase zierte häufig ein grosser dünner Nasenring (khezâm), wie ihn Abrahams Sklave der Rebekka schenkte, als er für Isaak um sie warb (Gen. 24) und wie er auch heute unter den Brautgeschenken einiger Beduinenstämme üblich ist (B 88). Die Araberinnen spielen, wie Lady Blunt erzählt, gern mit diesem Ringe während des Gespräches, indem sie ihn aus dem durchbohrten Nasenflügel aus- und einhaken. Die Augenlider wurden mit einem Antimonpräparat, dem ko*h*l[1]), (vrgl. Ez. 23, 40) dunkelblau gefärbt. Diese Färbung soll zugleich dem Auge wohlthun und das Gefühl der Kühlung hervorrufen[2]), woraus sich vielleicht die Bezeichnung „Kühlung des Auges", die im Arab. für alles Angenehme üblich ist, erklärt[3]). Das mit ko*h*l behandelte Auge erinnerte die Dichter an das Auge der Antilopen (Imr. m. 33). *H*ûr d. h. mit grossen Antilopenaugen, in denen das Schwarze sich scharf vom Weissen abhebt, nennt sie Imr. 59, 8 (vrgl. Imr. 45, 11, Nâb. XI 3) und diese Bezeichnung wählte Mu*h*ammad für die Paradiesesjungfrauen[4]). Zum Schwärzen der Augenwimper diente ein

1) Zur Geschichte unseres hieraus entstandenen Wortes Alkohol vrgl. Kobert's Histor. Stud. aus dem Pharmakol. Inst. d. Univers. Dorpat III 1893 S. 366—8.

2) Verhandlungen der Berliner Ges. für A. E. u. U. Jahrg. 1889 S. 424.

3) Ganz sicher ist diese Erklärung nicht. Nach A*s*ma'î sind die Thränen der Freude kalt, die des Schmerzes heiss (Khamsu rasâil, Konstantinopel 1301 S. ٢٣٥). Ich würde auf diese Stelle keinen Wert legen, wenn mich nicht Herr Prof. Praetorius auf Kalidasa's Wolkenboten übers. und erl. von C. Schütz (Bielefeld 1859) S. 5 aufmerksam gemacht hätte, wo dieselbe Auffassung aus Kalidasa belegt wird. Vrgl. auch A*g* XX S. 154 Z. 12, unser „er weinte heisse Thränen".

4) Auch hat dieser Vergleich eine historische Bedeutung gehabt, da er den Königen von *H*îra den Tron kostete, was wiederum für die

Griffel, mirwad genannt. Beim Manne galt der Gebrauch des ko*h*ls für weibisch (Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 17). Während der ko*h*l des Augenlides nicht nur kosmetischen Zwecken diente, sondern auch die Sehkraft erhöhen sollte, bezweckte die Einreibung des Zahnfleisches mit Indigo[1]) eine Contrasterhöhung der die Frauen auch heute noch hie und da Rechnung tragen, indem sie die Lippen mit Indigo tätowiren. Allerdings mussten sie sich damals hüten auf das Zahnfleisch zu beissen, da sonst die Zähne schwarz wurden, auf deren bei dunkler Hautfarbe allerdings recht wirkungsvolle Weisse die Dichter grossen Wert legen[2]) und die sie gerne mit den Strahlenblüten einer Kamille auf dunklem Boden vergleichen[3]). Daher wird der takhjîf, das Abgesondertsein des Zahnfleisches zwischen den einzelnen Zähnen besonders hervorgehoben (Rabî'a b. Maqrûm: M. XXXVI 4) auch der Gebrauch des miswâk, des Zahnreibers aus den Zweigen der Salvadora Persica (arâk) besonders betont (Imr. 34, 4, Suwaid: M. XXXIV 3)[4]). Die Zähne der Geliebten wurden den Dornen der sajâl-Akazie

---

Geschicke Persiens verhängnisvoll wurde. Als nämlich der Sâsânide Khusrô II Parwêz an No'mân von *H*îra Boten sandte, um Frauen zur Recrutirung seines Harems zu verlangen, sagte dieser, da der Beduine seine Töchter nicht dem Städter zur Ehe giebt (B 88): „Genügen denn die 'în (Grossaugen) von Sawâd und Persien nicht allen euren Bedürfnissen". Da 'în ein Epitheton der Antilopen ist, welche die Araber gewöhnlich als Wildkühe (baqar al-wa*h*sch) bezeichnen, wurde dem Perserkönig das Wort von Feinden No'mâns durch „Kühe" wiedergegeben, was seinen Zorn erregte und zum Sturz der Dynastie von *H*îra führte. S. *T*abarî I 2 S. 1026 7 des arab. Textes.

1) Imr. 34, 5 ist sudûs wol ἰσάτις vrgl. Fraenkel, Aram. Fr. 48.

2) Imr. LII 14, 'Antara m. 13.

3) z. B. A'schâ s. NB 45 übers. 14, *T*arafa m. 8,9, welcher Vers besonders deutlich zeigt, dass die Färbung Contrasterhöhung bezweckte, V 18, 'Omar ibn Abî Rabî'a (Paul Schwarz a. a. O. I 38, II 12). Die echten Araber bezeichnen sich als dunkelfarbig s. Goldziher, Muh. Studien I S. 268; vrgl. das asmar der neuarab. Volkslieder bei L.

4) Wegen des Contrastes der weissen Zähne gelten auch Knaben mit schwärzlichen Lippen für besonders schön; der Terminus dafür ist la'is.

verglichen: Imr. 34, 5. Den Hals ziert häufig eine Perlen- und eine Smaragdkette (Ṭarafa m. 6). Ein Handspiegel wird Suwaid: M. XXXIV 5, ʿAlqama I 16 erwähnt.

Der Finger der Geliebten erinnert den Imruulqais an eine weisse Käferlarve mit braunrotem Kopf (usrûʿ), denn die Nägel färbte man mit gelöstem Hennapulver, das von den Blättern der Lawsonia inermis gewonnen wird[1]). Nach der Schilderung von E. Ruete muss diejenige, welche den Hennateig auf Hände und Füsse aufgelegt hat, 3 Nächte hindurch stillliegen, um eine schöne dunkelrote Färbung zu erzielen und sich nicht durch Verschiebung des Teiges zu verunstalten. Nicht einmal Fliegen und Muskitos darf sie dabei verscheuchen, weshalb bei vornehmen Frauen mit Wedeln ausgerüstete Sklavinnen wachen. Die Hennafärbung erhält sich dann trotz des Waschens bis zu 4 Wochen. Teilweise ist die Frauenhand auch tätowirt, namentlich am Gelenk. Das Geschäft wurde und wird von Frauen besorgt[2]). Lebîd nennt (Khâlidî 62) eine solche Tätowirerin ʿulwîja „eine aus dem Hochland". Die Tätowirung musste von Zeit zu Zeit aufgefrischt werden[3]). Ethnologen haben wiederholt beobachtet, dass Tätowirung einer Körperstelle meist das Bedürfnis ihrer Bekleidung ersetzt; so vertritt auch die Färbung der Hände vielfach die Stelle unseres Handschuhs (gegen die Erklärung WR 145).

---

1) Über den Gebrauch des Henna haben eingehend gehandelt L I S. 33 ff; [E. Ruete] Memoiren einer arabischen Prinzessin II S. 37—39 Früher färbten auch Männer ihre Fingernägel mit Henna.

2) Lebîd m. 9; L. I 35; Layard, Nineveh und Babylon 314,5: „Diese Operation wird von arabischen Frauen vollzogen, die zu diesem Zwecke von einem Zelte zum anderen gehen . . . Gewöhnlich wird die Operation im Alter von 6—7 Jahren vorgenommen; die Punkturen werden mit einer Nadel gestochen und die blaue Farbe wird durch eine Mischung von Schiesspulver und Indigo hervorgebracht, die man in die Wunden einreibt".

3) Zuhair XVIII 3, ʿAntara XVII 1.

Ans Hohe Lied IV 13 erinnert Nâbiga VI 9b „sie verbergen die Granatäpfel schwellender Brüste". Der Vergleich ist bis auf den heutigen Tag populär geblieben, s. Stumme, Tripolitanisch-tunisische Beduinenlieder S. 106: „Ihre Brüste sind straff und sehen wie Zwillinge aus (vrgl. Hohes Lied IV 5) oder wie Granatäpfel in einem Garten gezogen". Das Gesäss soll umfangreich sein, die Frau sich nur mit Mühe erheben wie eine mit Zittern am Hinterteil behaftete Kamelin [1]). Vrgl. Aʿschâ m. 31. Ein Gesäss, für das die Tür zu eng ist, rühmt ʿAmr m. 17 an seiner Geliebten. In der Mitte dagegen soll sie schlank sein, so dass die Taille fasst abreisst (Aʿschâ m. 8). Die Beine werden von ʿAmr m. 18, wozu man Hohes Lied V 15 vergleiche, mit weissen Marmorsäulen verglichen, sonst auch mit 2 Papyrusstauden (Muzarrid: M. XVI 11). Es zieren sie schwere Spangen (z. B. Imr. LII 42), die beim Gehen mit hellem Klang aneinanderschlagen, wol auch mit Schellen versehen sind um Aufmerksamkeit zu erregen (ʿAmr m. 18). Dass die Orientalin klirrenden Schmuck liebt, erklärt sich aus ihrem Charakter. Wenn sie geht, klirrt es gleich den Samenklappern des ʿischriq-Strauches, der im Winde schwankt (Aʿschâ m. 4). Der Name der Beinspangen khalkhâl ist tonmalend [2]), die Stelle, an der sie getragen werden, heisst nach ihnen mukhalkhal (Imr. m. 30, DH 97, 40). Zu allen diesen Herrlichkeiten kommen Wohlgerüche, die namentlich Bräute

1) ZDMG XII 1858 S. 66 = AZ S. 4 Z. 3. Burckhardt sagt von den Mängeln der Kamele S. 373: „Der nächste heisst el fekek und besteht in einem starken Zittern in den Hinterbeinen des Kameles, wenn es sich niederlegt, oder aufsteht. Vrgl. ferner ʿAmr m. 16, Del. 59.

2) In ähnlicher Weise wie qabqâb, womit man einen Schuh bezeichnet, dessen Sohle 2 kurze Hölzer trägt, auf denen man gehend balanciren muss. In der europäischen Türkei werden die qabâqîb namentlich in Bädern und Abtritten benutzt, vrgl. aber auch die von Luschan im Intern. Archiv für Ethnogr. II Taf. II Fig. 13 abgebildete Karagözfigur, ferner ZDMG XI S. 508 Anm. 33.

reichlich anwenden. Ausser scharfem Moschus (misk dhakî) gelangte namentlich ʿabîr (Imr. 59, 8) und zambaq (Imr. 40, 4) zur Anwendung. Der beste zambaq spielt nach Abû ʿObaida ins Rötliche (zu Aʿschâ m. 11 bei Lyall S. 144). Auch das Lager wurde mit Moschus parfümirt (Imr. m. 38), wie sich die Verführerin im Salomonischen Spruchbuch VII 17 rühmt ihr Lager mit Myrrhe, Aloe und Zimmet durchduftet zu haben. Aufbewahrt wurde der Moschus in einer *h*uqqe s. die Abbildung I S. 45, die nach Imr. XX 13 aus *H*imjar kamen.

Ich habe absichtlich nicht zwischen der Beduinin in ihrer gewöhnlichen Tracht und in ihrem Putz unterschieden; die Lieder bieten dafür kein Kriterium und Burckhardt bemerkt S. 188 ausdrücklich: „Die Weibspersonen der Beduinen sind nicht gewohnt, ihre schönen Kleider und Putzartikel sorgfältig aufzubewahren und sie nur bei Festen oder bei Besuchen zu tragen, wie es die Damen zu machen pflegen, welche in Städten wohnen; sie ziehen vielmehr jeden Tag immer dasjenige an, was sie in ihrer Garderobe für das Beste halten etc."

Der Gang der Frauen soll, wenn er schön ist, dem des Flughuhns (qa*t*â, Pterocles) einem nahen Verwandten des Steppenhuhnes gleichen, wenn es zur Tränke geht[1]). Diese Vögel stürzen sich nämlich aus der Luft nur bis in die Nähe des Wassers hinab und laufen dann rasch über den Boden hin bis an den Rand desselben. „Ihr Gang ist leicht und schön" bemerkt Brehm, „mehr hühner- als taubenartig, immerhin aber noch etwas trippelnd, nicht eigentlich rennend wie bei den Hühnern. Sie tragen sich im Gehen verhältnismässig hoch, halten die Fusswurzeln gerade und setzen nun langsam

---

1) Al-munakhkhal: A*g* XVIII S. 156 V. 1 u. *H* 266. Qazwînî I 423, Ahlwardt's Khalaf al-a*h*mar S. 187.

ein Bein vor das andere, nicken aber nicht bei jedem Schritte mit dem Kopfe wie die Tauben zu thun pflegen". Daher wird auch gerade der feierliche Schritt der Jungfrau beim Festumzug dem Schreiten der Flughühner verglichen (A*g* XIX 105). Den Gang der Schlaftrunkenen, welche sich auf ihre Mägde stützend zum nächtlichen Stelldichein kommt, vergleicht Imr. 36, 9.10 dem Gange des durch Blutverlust Erschöpften. An eine ähnliche Situation werden wir auch zu denken zu haben, wann der Gang von Frauen die Dichter an den Gang Betrunkener erinnert (Imr. XX 18, 'Amr m. 86).

Liebe und Ehe.

Die Gesammterscheinung der Geliebten vergleichen die Dichter gerne mit einer Palme oder einem von jenen mit Votivgaben (Lappen, Schmuck) behangenen heiligen Bäumen (Ricinus communis, Calotropis procera), von denen S. 26 die Rede war oder dem Papyrus (al-Mukhabbal: M. XI 11). Aus der Tierwelt wird mit Vorliebe die Gazelle und Antilope herangezogen; Schubruma ibn a*t*-*T*ufail gebraucht *H* 339 rim geradezu als Metapher für Frau. Der Vergleich mit Schafen bezieht sich wol meist auf das wilde Mähnenschaf (ovis tragelaphus); s. darüber Heft II S. 115.

Der Eingang der Qasîden, das Nesîb, welches weder zu lang noch zu kurz sein soll (NB 20) ist der Geliebten gewidmet. Meist war es eine verheiratete Frau, eine Mutter von Kindern; wird doch die frühreife Südländerin gewöhnlich schon in einem Alter verheiratet, das uns noch als Kindesalter erscheint. Auch musste, da viele Mädchen gleich nach der Geburt lebendig begraben wurden, Frauenmangel herrschen. Oft bezeugt die Kunje der Geliebten, dass wir es mit Müttern zu thun haben, so lässt Umm *H*uwairith (Imr. m. 7) keine andere Deutung zu als Mutter des kleinen *H*ârith. Auch dürften vielleicht die häufigen Vergleiche der Geliebten mit

einer Gazelle oder Antilope, die zärtlich ihr Junges behütet (z. B. Zuhair IX 5) Anspielungen auf die Mutterliebe enthalten. Vrgl. ferner Imr. m. 16 ff. Doch geht Wellhausen zu weit, wenn er (Ehe bei den Arabern S. 473) behauptet: „Auf die Jungfräulichkeit der Geliebten wird nie Gewicht gelegt". Vrgl. z. B. Imr. m. 23. Durchweg besingen die Araber nur Frauen, welche nicht in ihrem Besitze sind; meist solche, deren Gunst sie einst genossen haben. Das Nomadentum begünstigt vorübergehende Verhältnisse, welche im Islâm unter der Form der mutʿa eine Sanction erhalten haben, die ihren Fortbestand bei den Schîʿiten officiell, bei den Sunniten inofficiell bewirkte (Snouck Hurgronje, Mekka II S. 156). Auch die Leichtigkeit der Scheidung im Islâm ist, wenn auch teilweise durch die scharfe Trennung der Geschlechter vor der Ehe bedingt, ein Residuum der Beduinenzeit. Der Name der Geliebten wird fast immer in den Liedern genannt, was mit der oben geschilderten Abneigung gegen alles Indeterminirte zusammenhängt, vermutlich ist es aber oft ein Pseudonym desselben Silbenmaasses. So richtet al-Muraqqisch al-akbar A*g* V S. 191 ein Lied an seine Geliebte Asmâ allerdings in Gegenwart ihres Gatten, in dem er sie Sulaima d. i. kleine Selmâ anredet. Die Deminutivform des Namens wird mit Vorliebe verwendet; die Geliebte Gemîls ist uns unter dem Namen Bothaina viel bekannter als unter ihrem eigentlichen (Bathne). Der Liebhaber tröstet sich an der verlassnen Stätte entweder damit, dass er auch andere Frauen vor dieser geliebt und vergessen habe, Imruulqais führt in seiner Muʿallaqa ein kleines Namenregister derselben an, oder auch mit seinem Alter, das oft schon seine Haare gebleicht hat gleich den Schösslingen der tha*g*âm-Pflanze (Del. 99 V. 15; Muzarrid: M. XVI 3); allerdings verstand man die Kunst ihnen mit dem Safte der jurannâ-Pflanze (an letzterem Orte) oder *h*innâ (Imr. m. 62) ihre braune Farbe

wiederzugeben. Die Schilderung der Geliebten ist eine wesentlich sinnliche, auf Charakterzüge wird wenig Wert gelegt (eine Ausnahme ist Schanfarâ: M. XVIII 6 ff). Scherzend und lachend, nicht schüchtern, sondern durch Ziererei und Spott herausfordernd[1]), treten uns die arabischen Mädchen in den Liedern entgegen; sie necken den gealterten Liebhaber, indem sie ihn ihren Onkel nennen (Zuhair XV 3); mit sicherem Orientirungsvermögen ausgerüstet lenken sie aus der Sänfte die Kamelin durch pfadlose Wüsten, ihr Ziel nicht verfehlend, so wenig wie die Hand jemals den Weg zum Munde verfehlt (Zuhair m. 10). Aʿschâ rühmt von seiner Geliebten m. 5, dass sie nicht neugierig das Geheimnis des Nachbars belausche. Sonst gelten die Schilderungen körperlichen Vorzügen und dem Schmucke, mit dem die Orientalin sich reichlich zu beladen liebt. Namentlich sind es zwei Situationen, in denen uns die Dichter die Geliebte vorführen. Einmal gedenken sie gerne wehmütig des Augenblicks, da sie dieselbe zum letzten Mal sahen beim Aufbruche, den ihnen schon das Krächzen des Trennungsraben[2]) vorherverkündigt hatte, als die Frauen in ihren Kamelsänften[3]) sassen und der Vorreiter den langsamen kunstvollen *h*idâh anstimmte[4]), der nach Wetzsteins Schilderung (ZDMG XXII 1868 S. 95) schwermütig und klagend klingt. Er passte zur Stimmung des Zuschauers (ʿAmr m. 21). Die Kamele

1) Der Muslim verlangt allerdings das Gegenteil, wenn es auch im Orient selten zu finden sein mag s. Lane, Arabian Society S. 228.

2) *g*urâbu 'l-bain. Über *g*urâb vrgl. meine Stud. in arab. Geogr. S. 106.

3) Vrgl. die Abbildung bei Layard, Niniveh und seine Überreste, deutsch von Meiszner, Leipzig 1850 Fig. IV.

4) Zuhair m. 25 (zweifelhafte Lesart), IX 9, X 6. Die Sitte besteht auch noch in Persien, vrgl. Polak, Persien II S. 99 von den Kamelen: „Der Führer schreitet entweder voran und animirt die Tiere durch einen monotonen Gesang, bei dessen Aufhören sie stehen bleiben, oder er sitzt auf dem Rücken des vordersten, welchem dann die übrigen willig folgen.

schreiten im Takt des Gesanges[1]), während die Frauensänften gleich Meerschiffen hin- und herschwanken, bis der Zug, den sie schliessen (B 28), in der Ferne verschwindet. Von den Namen dieser Sänfte ist *za'îne* von Interesse, weil es ursprünglich die Sänfte selbst, dann die Frau in derselben und schliesslich auch ausserhalb derselben bezeichnet, genau entsprechend dem Bedeutungswandel von Frauenzimmer und des türk. odalyk-Odaliske[2]) von oda Zimmer. Die roten Wollfetzen, mit denen diese Sänften geschmückt sind, haben sich seit dem 6. Jahrhundert bis auf den heutigen Tag erhalten[3]). Die Verliebte weint beim Abschied wie derjenige, welcher eine Koloquinthe zerdrückt (Imr. m. 4), oder als ob die Nähte eines gegerbten Schlauches aufgingen ('Abîd V. 8 ed. Hommel, Aufs. und Abh. S. 55, Dhu-r-Rummas von Smend edirte Qasîde) oder gleich einer Regentraufe (Imr. 63, 16) oder einer ma*h*âle (vrgl. Doughty II 465, I 280), die eine Kamelin treibt zur Bewässerung einer Palmpflanzung (Zuhair IX 10 ff) oder gleich einer bakre (Zuhair XVII 9), einer kleinen ma*h*âle[4]). Die meisten dieser Bilder gehören offenbar zunächst der marâthî-Poesie an, der sie weit angemessener sind (vrgl. al-Khansâ: NB 170) und drangen von hier aus ins Nesîb ein.

---

1) Bostân ed. Graf III V. 303 S. 223.

2) Kieffer & Bianchi: „On appelle odaliq les esclaves du harem du G. S. qui ne sont pas du nombre des sept qadin ou esclaves favorites.

3) Zuhair m. 12; 'Alqama ed. Ahlwardt XIII 5, ed. Socin II 5; Doughty I S. 437; ferner B 34: „Der ketteb ist manchmal ringsum mit verschiedenfarbigen Tuchschnitzeln behangen"; vrgl. die oben genannte Abbildung bei Layard. Auch die meist von Ochsen gezogene araba, in welcher die türkischen Frauen spazieren fahren, scheint ein Analogon zu besitzen; „der flockicht gewebte Überhang aus rother Schafwolle", sagt Murad Efendi, Türkische Skizzen I S. 67 bei Beschreibung eines solchen Gespanns, „der als Baldachin gegen die Sonnenstrahlen schützt".

4) Nach SchW 87, während A'lam (Landberg's Primeurs Arabes II S. 118 Z. 2) ma*h*âle einfach durch bakre erklärt.

Die andere Situation, in der uns die Dichter die Geliebte vorzuführen lieben, ist ihre Erscheinung als khajâl, wol auch bei den Älteren nur ein Traumbild, und keine Hallucination, wenn es auch bisweilen etwas unvermittelt auftritt, so Baschâma: M. IX, 2.

Die Nennung des Namens der Person, welche einem am teuersten ist, soll den eingeschlafenen Fuss kuriren; Liebeslieder gedenken bisweilen dieser Probe[1]). Heftige Liebe scheint sich auch auf die beiderseitigen Tiere zu übertragen. Wenigstens sagt al-Munakhkhal (*Ag* XVIII S. 156): „Und ich liebe sie und sie liebt mich, und es liebt ihre Kamelin mein Kamel". Besonders innig und leidenschaftlich pflegte sich die Liebe beim Stamme ʿUdhra (s. oben) zu gestalten, dem die berühmten Liebespaare ʿOrwa und ʿAfrâ, Gemîl und Bathna angehörten.

Für die Frau wird dem Vater derselben vom Freier ein Kaufpreis (mahr hebr. môhar) entrichtet, der gewöhnlich in 100 Kamelen besteht (vrgl. z. B. *Ag* V 190), *H* 538 sind es 50. Die ʿÄneze halten es nach B. 88 für schimpflich einen solchen Kaufpreis anzunehmen. Häufig scheitert die gewünschte Heirat an dem Unvermögen des Jünglings den Kaufpreis zu zahlen. Der Vater des Dichters as-Simma wollte dessen Schwiegervater ein Kamel von den ausbedungenen 50 vorenthalten, indem er meinte, es würde darauf nicht ankommen. Dieser aber erklärte والله ما رايت الام منكما جميعا „Ihr seid die ruppigsten Leute, die mir vorgekommen sind" (*H* a. a. O.) und brach die Beziehungen ab[2]). Von Hochzeitsgebräuchen erfahren wir durch die Lieder wenig. Wie noch heute, gaben sich Bräutigam und Braut vor der Hochzeit

---

1) Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wissenschaften VI. Bd. Wien 1851 S. 439; Del. S. 7 Z. 6; WE 142.

2) Über den hebr. môhar vrgl. Nowack, Lehrbuch d. hebr. Archäologie I S. 155.

bisweilen Rätsel auf (A*g* VII 74/5). Dass die Braut hadî „Geleitete" genannt wurde (z. B. ʿAntara XXVII 1) deutet doch wol darauf, dass sie dem Bräutigam in feierlichem Aufzuge zugeführt wurde, obwol Wellhausen (Ehe bei den Arabern S. 443) sagt: „Von dem Einholen der Braut mit grossem Pomp finde ich aus alter Zeit in Arabien keine Spuren". Allerdings vermag ich die Zuführung in der Brautnacht unter Gesang und Musik, wie sie eine in der Jemâma lokalisirte Sage bei Qazwînî II 88 schildert und wie wir sie von den Hebräern her kennen (Nowack a. a. O. I S. 163), in dieser Form für die eigentliche Wüste nicht zu belegen, doch scheint die von B 213 geschilderte Zuführung der Braut bei den Beduinen urwüchsig und ist schwerlich importirte Sitte; vrgl. auch S. 215: „Ist er indessen nicht zuvor verheiratet gewesen, so wird sie (die Braut, welche schon früher verheiratet war) in Pomp von ihrem Zelte zu dem seinigen geführt". Die Braut pflegte die Tätowirung des Handgelenks für diesen Festakt auffrischen zu lassen (ʿAntara a. a. O.) und sich reichlich mit Salben und Moschus zu parfümiren. Bisweilen kommt es vor, dass sich nicht der Mann mit der Frau, sondern die Frau mit dem Manne verlobt, vrgl. zu Wellhausen, Ehe S. 466 Layard, Nineveh und Babylon 316: „Suttum hatte nicht um Rathaijah geworben, sondern sie hatte sich ihm selbst zur Frau angeboten, was bei den Beduinen, wie es scheint, nicht eben selten vorkommt". Nowack bemerkt in seiner hebräischen Archaeologie I S. 158: Das Ausbreiten des Mantels über das Weib scheint bisweilen die symbolische Handlung der Aufnahme gewesen zu sein, vrgl. Ez. 16, 8, Rt. 3, 9. Hierzu bietet Arabien interessante Parallelen vrgl. Burckhardt S. 213: „einer der Verwandten des Bräutigams wirft sogleich einen abba oder Mannsmantel über sie, verhüllt ihr den Kopf damit und ruft aus: „Niemand soll dich bedecken, als der und der" und hierbei nennt er den Namen

des Bräutigams". Der Sohn, der die Wittwe des Vaters übernahm, warf ihr zur Heidenzeit sein Kleid über FE 223, Wilken, Matriarchat S. 69. Näheres über Hochzeit, Ehe und Scheidung bei Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern: GN 1893 No. 11. Vrgl. ferner G. A. Wilken, Das Matriarchat bei den alten Arabern, Leipzig 1884; W. Robertson Smith, Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885, eingehend besprochen von Noeldeke: ZDMG 40. Bd. 1886; Perron, Femmes Arabes avant et depuis l'islamisme, Paris-Alger 1858 bietet eine Reihe Erzählungen des k. al-a*g*ânî, leider in einen ungeniessbaren Phraseuschwall eingekleidet.

Nowack u. a. sprachen die Vermutung aus, dass die Hochzeitsgebräuche vielleicht der Schlüssel zum Verständnis des Hohen Liedes werden könnten. — Die Situation erinnert in demselben bisweilen an die von B 217 geschilderten Verhältnisse. Der Schluss von Kapitel III erinnert an die von Wetzstein geschilderte Sitte der syrischen Fellâ*h*en den Bräutigam als König auf einen Tron zu setzen, man beachte namentlich Vers 11.

Die Frau spielt als Inhaberin des Zeltes dem Schutzsuchenden gegenüber bisweilen eine Rolle, die an den Mantelfrieden der Frau bei den Germanen erinnert. Wie sich diese Auffassung durch Jahrhunderte treu erhielt, mag folgende Parallele darthun. Wellhausen stellt a. a. O. S. 445 folgende Belege zusammen: *Ag* XVIII 137, 5 ff: „Sulaik b. Sulaka entfloh vor seinen Verfolgern in ein Zelt und begab sich in den Schutz der Hausfrau; die zog ihm ihren Rock an und stellte sich mit blossem Schwerte den Verfolgern entgegen — als sie nicht abliessen, zog sie den Schleier von ihrem Haar und rief ihre Brüder zu Hülfe. XX 162, 17 hat die Frau den Schutz zu gewähren und zu versagen, obgleich ihre beiden Brüder zugegen sind. XIX 79, 16; 80, 4 bestätigen

dagegen Männer den Schutz, den die Frau im Zelte gewährt hat". Dazu vrgl. man Layard, Nineveh u. Babylon 318: „Im Winter des Jahres, welches ich in Babylonien zubrachte, wurde nach einem Treffen zwischen den Boraidsch und den regulären türkischen Truppen, welches in der Nähe von Baghdad stattfand und in welchem letztere geschlagen wurden, ein fliehender Soldat im Angesicht des Lagers gefangen genommen. Die, welche ihn gefangen hatten, wollten ihn eben tödten, als er seine Hände gegen das Zelt ausstreckte und das Dakhîl von dem Besitzer desselben forderte, welcher zufällig Sahiman, Midschwels ältester Bruder war. Der Scheikh war gerade abwesend, aber seine schöne Gattin Naura leistete der Aufforderung Folge, ergriff eine Zeltstange, schlug auf die Verfolger ein und rettete dem Soldaten das Leben. Diese Handlungsweise wurde von den Beduinen sehr gelobt". Vrgl. ferner Mayeux, Les Bédouins Tome II S. 100—105.

Den Säugling pflegte man mit Amuletten zu behängen (s. z. B. Imr. m. 16). Onyxe am Halse des Knaben aus angesehener Familie erwähnt Imr. m. 64. Bei Schabîb b. al-Barsâ (M. 27, 18) heisst der Säugling „der mit den beiden Kaurimuscheln". An solchen kaut er auch bei ʿAbda: M. XIX 22. Aus der Geschichte Muhammads ist bekannt, wenn auch von der modernen Kritik in diesem Falle bezweifelt, dass die Mekkaner ihre Säuglinge gerne einer Beduinenamme übergaben, welche dieselbe in die Wüste mitnahm. Der Brauch hat sich erhalten: B 337. Die Beschneidung erfolgte ziemlich spät; sie ist in Arabien nicht etwa erst islâmisch; vielmehr ist dieser Brauch noch heute innerhalb des Islâm ethnisch begrenzt. Wie bei den Äthiopen wurden und werden in Arabien auch Mädchen beschnitten (DH 147, 2; Snouck Hurgronje, Mekka II S. 142).

Haustiere.

Kamel [1]). Dem Nomaden gilt sein Vieh mehr als dem Ackerbauer, der sein Herz an Haus und Hof hängt. Jedes Heerdentier hat bei den Beduinen seinen Namen, bei dem es gerufen wird (vrgl. شلا IV, Doughty I 428). Namentlich aber ist das Kamel dem Araber ein unzertrennlicher Begleiter; wohin er nur seinen Fuss setzte, stets der Gefährte seiner Wanderzüge, die Entfernungen überwindend vielfach der Begründer seiner Siege, die Völker verbindend der Förderer seiner Kultur. Obwol das Kamel erst mit den Arabern in Afrika einwanderte, ist es doch seit alten Zeiten der Gefährte des Beduinen gewesen, wenn es auch auf den ägyptischen Darstellungen nicht erscheint. Schon auf dem Monolith Salmanassars II Rev. 94 (860—825 v. Chr.) werden 1000 Kamele eines Arabers genannt (D. H. Müller a. a. O. S. 3).

Das Kamel vereinigt in sich die Vorzüge des in Arabien nicht gedeihenden Rindes, indem es dem Nomaden Milch und Fleisch liefert, des Schafes, indem es ihm Wolle trägt, während einige Wüstenschafe statt der Wolle straffes Haar haben, und drittens des Pferdes als Reit- und Lasttier. Es ist das einzige Verkehrsmittel der Wüste, da das Pferd nicht eigentlich als solches angesehen werden kann. Der Mist des Kamels ist zugleich, da Holz in der Wüste selten ist, das gewöhnliche Brennmaterial. Nur noch das Rentier hat auf den Schneefeldern des Nordens eine ähnliche Bedeutung für den Menschen. Wie die Polargegenden durch das Rentier, so werden die Wüsten durch das Kamel für den Menschen erst bewohnbar.

Kein Stoff wird demnach in den Liedern ausführlicher

---

1) Hammer-Purgstall, Das Kamel (Denkschriften d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. VI 1855) wird heute kaum noch Jemand benutzen. Doch muss der Titel wol genannt werden.

behandelt als die Dromedarin. Ihre Schilderung reiht der Dichter sofort der Schilderung der Geliebten an. Die Ideenassociation wird bei diesem Übergange äusserlich etwa in der Weise hergestellt, dass er auf diesem Tiere zu ihr geritten sei, scheint aber in Wahrheit mehr eine innere. Ist doch die Reitkamelin der beste Freund des Beduinen; von ihren Vorzügen hängt oft das Gelingen eines Raubzuges ab, ihre scharfen Sinne warnen ihn namentlich bei Nacht vor drohender Gefahr, ihrer Schnelligkeit und Ausdauer verdankt er vielleicht sein Leben. Das müssen wir uns bei jenen häufigen, oft recht umfangreichen Schilderungen vergegenwärtigen, zu deren vollem Verständnis man viele Kamele gesehen und erprobt haben müsste. Wo uns Ṭarafa's Muʿallaqa und des Kaʿb ibn Zuhair Mantelgedicht langweilt, mögen die Augen altarabischer Hörer von ganz besonderem Interesse geleuchtet haben. Da ein Ross nicht jeder sein eigen nennt, ist die Dromedarin, die er reitet, oft des Wüstensohnes teuerster Besitz. Die Vorderfüsse eines jungen Kamels erinnern den ʿAmr b. Kulthûm (m. 14) an die Arme seiner Geliebten und Ṭarafa vergleicht (m. 52) den kunstvollen Gesang einer Sängerin dem Klagegebrüll einer Dromedarin um ihr geschlachtetes männliches Füllen[1]). In dem von Wetzstein im 22. Bd. der ZDMG mitgeteilten Beduinenmärchen heisst es von einem verliebten Mädchen (S. 103): „Und wenn sie die Einsamkeit umfing, jammerte sie laut wie eine Kamelin, welche ihr Junges verlor". Eine altarabische Ehescheidungsformel lautet: „Dein Leitseil ist auf deinem Widerrist" (FE 207) d. h. Niemand hält dich, während andrerseits die Gattin beim Tode

---

1) Ähnlich heisst es im Rigveda vom Gesang der Himmelsjungfrauen: „hübsch wie Milchkühe brüllten sie" und an einer andern Stelle sagt ein indischer Sänger: „Wie Milchkühe dem Kalbe zubrüllen bei den Ställen, so wollen wir dem Indra mit unsern Liedern". Zimmer, Altindisches Leben S. 223.

des Gatten ausruft: „O mein Kamel“[1]), d. h. du hast mich ernährt und getragen. „Werden dann wol“ fragt ein Dichter seines Todes gedenkend „meine Kamelweibchen ihr Gesicht zerkratzen oder ihren Kopf mit schwarzen Tüchern umwickeln“ (ZDMG XII 1858 S. 63). In der muslimischen Legende reden Kamele mit dem Propheten, wie Bileam mit seinem Esel (Demîrî ed. 1306 I S. ١٢١ ff) und Wrede erzählt (S. 130) von einem abgestürzten Kamel: Voller Verzweiflung warf sich der Beduine auf sein todtes Tier, rief es beim Namen und weinte bitterlich. Kurz, der Anblick eines zerschmetterten, zu seinen Füssen liegenden einzigen Sohnes hätte einem Vater keine stärkern Äusserungen der Trauer entreissen können. Die Beduinen starrten schweigend, auf ihre Gewehre gelehnt, in die Scene, ohne auch nur den geringsten Versuch zu machen, den armen Menschen von dem Gegenstand seiner Betrübnis zu entfernen. Endlich machte einer von ihnen die Bemerkung, dass es Zeit sei, nach dem Ruheplatze zurückzukehren, worauf sie ihren klagenden Kameraden mit Gewalt fortführten. Der Packsattel, obgleich zerbrochen, und die Halfter wurden mitgenommen“[2]). Vrgl. auch Wrede S. 132.

Mâl „Besitz“ heisst in der vorislâmischen Poesie meist geradezu „Kamele“, vrgl. Zuhair XIV 22, m. 44. Den Beduinen Arabiens erscheint es fast unglaublich, dass Kamele mit 2 Höckern[3]) existiren (Doughty II S. 565, vgl. B 158). Das Arabische besitzt eine grosse Zahl von Worten für die

1) L III S. 147; Snouck Hurgronje, Mekka II S. 188.

2) Auch Imr. m. 11 schleppen die Mädchen den Sattel des für sie geschlachteten Kamels mit.

3) Mehrfach pflegt man jetzt das einhöckerige Tier als Dromedar zu bezeichnen und die Wörter Kamel und Trampeltier (s. Brehm) nur auf den zweihöckrige Camelus bactrianus zu beziehen. Ich folge dieser Unterscheidung nicht, da Trampeltier nur eine volksetymologische Umbildung des griechischen Dromedar (Lauftier), Kamel dagegen ein semitisches Wort ist und wir bereits aus der biblischen Geschichte gewohnt sind dabei an den einhöckerigen Camelus dromedarius zu denken.

verschiedenen Racen und Altersstufen des Kamels, welche die Poesie noch durch zu Substantiven gewordene Adjectiva, die verschiedene Eigenschaften hervorheben, beträchtlich vermehrt hat. In jedem Jahre wird das Tier anders benannt. Im fünften, wann seine Zähne von gleicher Länge sind und keiner über die andern hinausragt, heisst es qâri*h*a. „Wir sind jetzt wie die Zähne der qawâri*h*“ ruft die Dichterin al-Khansâ (ed. Bêrût 1888 S. ١١ Z. 7) aus, d. h. früher waren wir durch ihn den andern überlegen, jetzt stehen wir mit ihnen auf gleicher Stufe. Auch der Geschlechtunterschied bedingt wiederum verschiedene Benennungen. Nach Demîrî I ١٣٠ ist gamal Kamelmann, nâqa Kamelfrau, qaʿûd Kameljüngling, qalû*s* Kameljungfrau.

Die Beduinen reiten fast ausschliesslich weibliche Kamele, weil diese einen sanfteren Gang haben (vrgl. Doughty II 279); die männlichen, welche anderswo zum Lasttragen bevorzugt werden [1], pflegt man in der Wüste jung zu schlachten, da sie keine Milch geben und jeder Trunk für den Wüstenbewohner von grosser Wichtigkeit ist. Vergegenwärtigen wir uns Situationen wie Doughty II S. 296: „dann sahen wir ihre Kamele und der Gedanke an die Abendmilch war unsern Herzen erfreulich. „Aber siehst du“, sagte Hâmed, „es sind alles Männchen!““ Dann wird uns begreiflich werden, warum die Dichter, in deren Phantasie nicht nur die Wolken am Himmel [2], sondern auch viele abstrakte Dinge die Gestalt von Kamelen annehmen, sich das Unheil, und zwar namentlich das Kriegsunheil, als eine männliche Füllen werfende Dromedarin vorstellen [3]. „Ein schleichender Ruin

1) Denn sie sind stärker, weshalb die Reitkamelin rühmend eine „männliche“ genannt wird s. *H*ârith: M. XXVI 7; Kaʿb ibn Zuhair: Del. 111 V. 18.

2) S. oben S. 22. — Auch das Schwert wird als Kamel gedacht, das man zur Tränke führt: SchW 63.

3) Zuhair m. 31.32, XIV 16; Del. S. 33 Z. 9, S. 37 Z. 2 ff; Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten I S. 168.

(des Vermögens) ist das männliche Junge Werfen der Kamele", sagt ein arabisches Sprichwort[1]). Zuweilen stopft man die Haut des geschlachteten männlichen Füllens mit Panicum aus, damit die Kamelmutter bei ihrem Anblick ruhig weiter Milch gebe. Eine solche ausgestopfte Haut heisst bauw s. Del. S. 32, Khansâ S. 26 Z. 2, DH 74, 6. Als eine Kunje der Kamelin nennt daher Demîrî II ٢٩١ ummu bauw[in]. Auch die Rosse werden mit Kamelmilch getränkt (HS 111) und zwar gleich nach dem Melken; für das Ross des Khalaf al-a*h*mar werden fünf Milchkamele gemolken (s. dessen von Ahlwardt edirte Qasîde V. 57); erst nach den Pferden trinken die Menschen und zwar, wie Doughty (I S. 261) erzählt, häufig aus demselben Gefäss. Zweimal täglich wurden die Kamele gemolken, am Abend und am Morgen; al-*h*albatân[i] eig. die beiden Melkungen gebraucht man daher geradezu für Abend und Morgen; deshalb sagt auch al-Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 20 = *II* 346 von den Rossen der Benû Ta*g*lib: „und als Abendtrunk bekommen sie Milchfülle und als Morgentrunk desgleichen". Die Kamelin wurde von Männern gemolken (s. z. B. Gubaihâ: M. XXXIII 5 u. 7). Mehrfach wird des Stosses gedacht, den die Milchkamelin unter Umständen dem Melker versetzt. Einer schwer Milch gebenden Kamelin ruft man beim Melken bis! bis! zu (s. z. B. Imr. XVI 2). Beim Melken gleicht das Rauschen der Milchstrahlen der heftigen Bewegung des Blasebalgs: Gubaihâ: M. XXXIII 7. Der Melkeimer wurde aus dem Holze des ni*d*âr-Baumes gefertigt, ebend. Vers 10. Damit das Kamelfüllen nicht mehr Milch sog als notwendig war, pflegte man das Euter der Kamelmutter zeitweise mit einem Euterband (*s*irâr) zu schützen, *s*arr ist das Zeitwort, welches dieses Geschäft bezeichnet (al-*H*u*t*aia XXIII 3, 12). Doch galt das

---

1) HS 143.

bisweilen für unedel und Geiz verratend (Schanfarâ, Lâmîjat al-ʿArab 14) und wurde von Sklaven verrichtet (s. Thorbecke's ʿAntara S. 19). Nach B 55 verfertigen die Frauen zu diesem Zwecke Beutel aus Kamelshaaren, der Name eines solchen ist bei den ʿÄneze schamle. „Die Schnur, welche diesen Beutel festhält", bemerkt B 159, „umgiebt den ganzen Körper des Kamels und bleibt auch an demselben in der Regel, selbst nachdem die schamle abgenommen ist. Ich bemerkte diese Schnur an den meisten weiblichen Kamelen in der Wüste". Zur Zeit der Not lieh wol der Reiche eine Kamelin zur Nutzniessung an Bedürftige; ein solches Tier wurde „manî*h*a" genannt, der Mann, dessen Gewohnheit dies war „mannâ*h*": DH 79, 3.

Auch als Lasttier ist das Kamel von grosser Bedeutung bei einem Wandervolke, das in seinem Lande wegen der Beschaffenheit der Wege Wagen kaum verwenden könnte. Die beiden Lasten des Tieres, welche zu beiden Seiten herabhängen, waren mit Schleifen versehen, durch welche, um sie über dem Rücken zusammenzuhalten, ein spannenlanger Pflock, schi*z*â*z* genannt, gesteckt wird s. Landberg, Primeurs Arabes II S. 132/3 (Zuhair ed. Ahlwardt VIII 3). Eine in dieser Weise verteilte Last wird maʿdûl genannt (ʿAbda: M. XXV 53).

Während das Lastkamel meist langsamer geht als der Fussgänger (vrgl. van den Berg, Le *H*adhramout S. 17) übertrifft eine gute Reitdromedarin auf weitere Entfernungen durch Stätigkeit die Leistungen des besten Rosses (vrgl. B 365 ff, Glaser). Überhaupt ist zwischen einem guten und schlechten Kamel ein ähnlich grosser Unterschied wie zwischen einem edlen Renner und einem Klepper. Bei edler Kamel-Race wird Inzucht gerühmt (Aus ibn *H*agar XII, 14, Kaʿb ibn Zuhair: Del. 112 V. 20). Am meisten geschätzt wurden die zur Zeit der Frühlingsweide geworfenen Dromedarfüllen. Die

schnellsten Kamele sind heute die aus ʿOmân, doch besitzen sie geringere Ausdauer als andere Racen (Doughty II 458, B 363, 372). Die Zucht des jemenischen Stammes Ar*h*ab, eines Zweiges der südarabischen Hamdân war berühmt: JH 963, Del. 49 Z. 7. Vor allem aber ward die aus der südarabischen Landschaft Mahra stammende Zucht geschätzt vrgl. JH 963, Del. 6 Z. 4, A*g* V S. 166 Z. 6 v. u. Der Khalîfe Sulaimân ibn ʿAbdalmalik (714—717 D.) beauftragt seinen Statthalter im Jemen ihm Mahra-Kamele zu kaufen: Qazwînî II S. ۴۱ Art. Mahra. In einigen Negersprachen soll das Kamel meheri heissen, ob dieser Name mit Mahra zusammenhängt, entzieht sich meiner Beurteilung. Die Schadan-Race (ʿAntara m. 22) soll aus dem Jemen stammen; eine Lokalität Schadan ist freilich nicht nachzuweisen (s. Tebrîzî, Jâqût); auch über die ʿîdischen Kamele variiren die Angaben (LA, Demîrî I ۱۴). Einige Racennamen werden von arabischen Philologen auf Hengstnamen zurückgeführt, was in der That in vielen Fällen berechtigt sein mag. So sollen die Schadqam oder Schadhqam-Kamele von einem edlen Kamelhengst dieses Namens, der dem Noʿmân b. al-Mundhir gehörte, abstammen (Demîrî I ۱۴). Gadalî-Kamele nennt Schabîb b. al-Bar*s*â: M. XXVII 10.

Was Burckhardt S. 160 von der Farbe der Kamele bemerkt, dass nämlich die braunen nicht geschätzt werden etc., gilt auch für das arabische Altertum, welches eine hell-rötliche (admâ) oder gelblich-weisse (ʿaisâ: Imr. 36, 4; Nâbi*g*a XXI 20; DH 95, 7; vrgl. Demîrî I ۱۴) bevorzugte. Die meisten Tiere waren wol braunrot (*h*umr), unter diesen kamen nach einem *H*adîth (Demîrî I ۱٥) zu schliessen häufig vereinzelte aschgraue Exemplare vor; ein solches Tier hiess auraq oder, war es weiblich, warqâ. Im Innern Arabiens giebt es eine Race von Kamelrappen, welche seit alten Zeiten bis auf den heutigen Tag geschätzt wird, s. Heft I S. 15/16;

sonst pflegen die Araber dunklere Tiere meist als minderwertig in früher Jugend zu schlachten.

Über die verschiedenen Gangarten des Kamels vrgl. B 366, 337 und Selim ʿAn*h*ûrî's Kanz en-nâ*z*im (Dichterschatz) S. ١٤٨.

Bis zum vierten Tage können die Kamele der Beduinen Arabiens ungetränkt bleiben, dann muss (wenigstens im Sommer) ein Brunnen erreicht sein: Lebîd XXVII 5, Doughty II 264, B 360/1; vrgl. dazu Imr. XXXI 5, ʿAbda: M. XXV 24. Vielfach finden sich abweichende Angaben, die aber als Ausnahmen anzusehen sind, s. z. B. FE 233, Demîrî I ١٤. Man liess das Kamel sich nicht gleich satt trinken, zunächst bekam es nur einen Trunk zur Stillung des Durstes (nahil) und wurde dann nach einiger Zeit zum zweiten Mal getränkt (ʿall vrgl. z. B. Schanfarâ: M. XVIII 25), s. Giese A*d*dâd S. 22 ff.

Bei der Sattelung kommt auf den Höcker des Kamels zunächst die walîje zu liegen, welche bei feistem Höcker leicht abgleitet: Baschâma: M. IX 12. Sie sollte wol den Druck des Sattels lindern. Trotzdem geschieht mehrfach der rückenwunden stöhnenden Kamelin Erwähnung: „Mögest du heil zurückkehren heilen Rückens“, wünscht Imr. 59, 15 seinem Reittier. Es giebt verschiedene Formen des Kamelsattels, Reitsättel und Packsättel. ʿIlâfische Kamelsättel: Nâbi*g*a X 16. *G*abî*t* ist ein ganz primitiver Kamelsattel sowol zum Reiten als für Lasten[1]). Die Frauensänfte wurde über dem *g*abî*t* befestigt (Imr. m. 13, 14) und war mit Schutzvorhängen versehen. Von der Herstellung des Sattels wird bei

---

1) Von Abel Imr. m. 14 unrichtig „Kamelsänfte für Weiber“ übersetzt. Vrgl. B 369, LA والغبيط الرحل وهو للنساء يشدّ عليه الهودج Vrgl. mischna עביט Kelim 23. Vom *g*abî*t* und den andern Formen der Kamelsättel hat Herr Prof. Euting Zeichnungen mit Benennung der einzelnen Teile heimgebracht.

den Handwerken die Rede sein. Auch über den Reitsattel pflegte man noch um den Sitz weicher zu machen ein Kissen zu breiten[1]. Kamelsteigbügel (*g*arz) erwähnt al-Muthaqqib: M. XXII 10; vrgl. A*g* V S. 166 Z. 5 v. u. Ausserdem trug das Reitkamel noch einen Proviantsack (*s*afne) s. al-Muthaqqib: M. XXII 7. Gelenkt wurde es vermittelst eines Nasenringes (bura), an dem die Zügel, die DH 93, 21 mit gestreiften Schlangen verglichen werden, befestigt waren. Zum Heraufziehen der herabgefallenen Zügel auf den Reitsitz diente und dient noch heute der mi*h*gan (nicht mi*h*gân od. mi*h*djân, wie Sachau in seinem „Reisewerk“ S. 303 druckt), auch misch'ab genannt (vrgl. Doughty I 223), ein etwa meterlanger (also nicht „kurzer“) Stab, an dem noch ein Teil der Wurzel eine Art Widerhaken bildet. Imr. IV 55 wird er mit den Hörnern der Antilope verglichen. Hinter dem râkib trägt das Kamel bisweilen noch einen Hintermann redîf (Lebîd, Khâlidî 112); gelegentlich des Beutezuges werden wir darauf zurückkommen.

Mit der halb fliegenden, halb laufenden Straussin vergleicht der Beduinendichter mit Vorliebe sein Reitkamel. Auch der Vergleich der Tiere, welche die Frauensänften tragen, mit Schiffen findet sich bereits bei vorislâmischen Dichtern s. Heft I S. 80. Doch heisst das Kamel keineswegs für gewöhnlich „Schiff der Wüste“, wenn auch die Bezeichnung „Schiffe des Festlands“ im Arab. mehrfach vorkommt (vrgl. Demîrî I ١٤) und das Verbum rakib (wovon das Subst. merkeb) „zu Dromedar reiten“ und „zur See fahren“ bedeutet. Übrigens soll ein gut zugerittenes Reitkamel nicht schaukeln. Ein wesentlicherer Vergleichspunkt als das Schwanken ist daher wol, wie Goldziher gezeigt hat (ZDMG 44. Bd. S. 167) der wie Wasser glitzernde âl, in dem

---

1) numruq: Imr. 40, 11, mîthara: Nâb. XXIII 14, fitân: Tha'laba: M. XXI 9.

die Kamele „schwimmen". Die alten Dichter führen den Vergleich mit Schiffen weiter aus, indem Hals und Kopf des Kamels mit einer Bambusstange verglichen wird, die eine Pechkugel trägt und in Mesopotamien zur Lenkung eines Rohrfahrzeuges diente, auf dem Euphrat sogar noch heute in Gebrauch ist[1]). Als Vergleichungspunkt kommt vielleicht noch das dunkele schmierige Sekret der Drüsen am Hinterhaupt des Dromedars, dessen die Dichter mehrfach Erwähnung thun, in Betracht[2]). Diese Absonderung der dhifrâ-Drüsen hält Prof. L. Abel, wie ich bereits an einem andern Orte monirt habe, irrtümlich für Schweiss. Natürlich wäre starkes Schwitzen kein Vorzug des Kamels, da es weit weniger Durst ertragen würde, wenn seine Haut leicht Feuchtigkeit durchliesse[3]). Geyers Übersetzung von Aus ibn *H*agar IV 18 und XXIII 14 ist durch Barth in der ZDMG 1893 und Fischer ebend. 1895 S. 89 berichtigt.

Zur Charakteristik mögen noch einige Schilderungen der Reitkamelin aus den Dichtern folgen. Selbst in der Mittagshitze wirft sie die Vorderbeine so ungestüm wie eine Frau bei der Todtenklage ihre Arme (Del. 112/3 V. 28, 31) oder wie der Schwimmer, welcher ins tiefe Wasser gefallen und beinah ertrunken ist (Baschâma: M. IX 27). Vor sich schleudert sie den Kies wie Jemand der mit der linken Hand etwas wirft (Imr. XX 32) und erzeugt dabei einen Ton, der dem Klimpern beschnittener Münzen gleicht, die man zu ʿAbqar

1) Vrgl. *T*arafa m. 29; Nâbi*g*a m. 46; Verhandl. d. Berliner Gesellschaft für Erdkunde XV 1888 S. 192.

2) ʿAntara m. 33, Aus ibn *H*agar XXIII 26, Del. 111 V. 15, Imr. IV 34.

3) Edle Rosse werden dagegen bei den Dichtern sehr häufig stark schwitzend geschildert z. B. Lebîd m. Mit dem Rosse machte man mehr Umstände; während die Kamele Wasser entbehren mussten, wurden die Pferde mit Kamelmilch getränkt.

herausbekommt[1]). Den Schweif, der einer Palmwedelrippe verglichen wird (Del. 112 V. 25), trägt sie wie die Sklavin des Gelages kokett ihre Schleppe (*T*arafa m. 44) oder schwenkt ihn hin und her wie der Bringer einer frohen Botschaft seinen befransten Mantel (ʿAlqama I, ed Socin III 18). Alte Kamele scheinen eine Art Glatze zu bekommen, da der Canopus gleich dem Scheitel eines alten Kamels leuchten soll (Del. 44 Z. 10). Man rief die Kamelin mit dem Rufe hâb! hâb! zu sich heran (vrgl. *T*arafa m. 16). Ein Kamel, das zusammenbrechen wollte, ermunterte man mit dem Rufe daʿdaʿ (al-*H*âdira: M. VII 23), woran fromme Muslime Anstoss nahmen, indem sie die Anrufung Allâhs dem Tiere Kraft zu verleihen statt dessen empfahlen (Goldziher, Muh. Stud. I S. 265). Dass derartige Laute wie auch das oben erwähnte bis! bis! in den Liedern wiedergegeben werden, verdanken wir gleichfalls der oben besprochenen Lebendigkeit dieser Wüstenpoesie.

Die Kamele wurden gezeichnet; al-Gumai*h* nennt M. III 2 ein Kamel malhûz, um es als einem fremdem Stamme angehörig zu bezeichnen, und meint damit ein Tier, welches seine Eigentumsmarke an der lihzime dem Unterkiefervorsprung unter dem Ohre hat; Del. 49 Z. 2 ist von Kamelen die Rede, deren Schenkel mit einem Brandmal gezeichnet sind; vrgl. B 160/1. Bei den alten Arabern trugen die Kamele, wenn sie sich wund liefen, durch Riemen (in diesem Falle khadam genannt) um die Fessel befestigte Sohlenleder[2]),

---

1) Imr. XX 36, vrgl. Wetzstein Hauran S. 41; über ʿAbqar: Jâqût III 606 ff, Zuhair XIV 13, Lebîd XIV 26, L 2 und Khâlidî's Ausg. S. 37.

2) Lebîd m. 23, XL 6; *H*ârith: M. XXVI 8, m. 13; ʿAbda: M. XXV 52; Zuhair XVII 19. Die Form des Kamelfusses eignet sich besser zur Befestigung eines solchen Schuhs als die des Pferdefusses. Vielleicht ist daher der Lederschuh des Kamels die älteste Form des Hufeisens, da der Gedanke näher lag, das abgelaufene Leder der Kamelsohle durch anderes zu ersetzen.

die heute nach Doughty II 471, obwol Wundlaufen grosse Verlegenheit bereiten kann, nicht mehr im Gebrauch sind. Auch bei uns[1]) soll für Rinder, welche wunde Füsse haben, ein Schuh zur Anwendung kommen. Vielfach haben die Kamele von einer grossen bläulichen Zecke (Ixodes) zu leiden, die von unsern Orientalisten mit der Laus verwechselt zu werden pflegt und den heutigen Beduinen im Notfall als Falkenfutter dient[2]). Namentlich magere Tiere, in deren Hautfalten sie heraufkriecht, werden von ihr befallen, während sie auf dem Fell der von der Frühlingsweide glatten keinen Ruheplatz finden kann und herabgleitet (Ka'b ibn Zuhair: Del. 111/2 V. 19, 21; al-Aswad ibn Ja'fur: M. XXXVII 34). Auch von dem Bisse einer Grille (? gudgud) werden die Kamele bisweilen geplagt (Muzarrid: M. XV 34). Gegen Räude wandte man ein antiseptisches Mittel an, man bestrich sie nach Entfernung der Haare mit Pech[3]), doch auch andere Mittel vrgl. Nâbi*g*a XIV 6, Muzarrid: M. XV 26. Auch das Brenneisen gelangte zur Anwendung (Nâbi*g*a XVII 25). Der Ansteckungsgefahr[4]) wegen wurden diese Tiere von andern isolirt. Über die Durstkrankheit (hijâm) s. HS 195. Zwei andere Kamelkrankheiten erwähnt Muzarrid: M. XV 25, einen Karbunkel (durû), der in Folge des Hustens entstehen soll, und eine Beule (*g*udda). Von den B 161/2 beschriebenen Kamelkrankheiten scheint diesen keine identisch.

---

1) in Pommern.

2) HS 145, FE 234, Doughty I S. 362|3.

3) 'Alqama XIII (bei Socin I) 11; Nâbi*g*a III 8; Imr. LII 31; Zuhair I 8; Jacob, Stud. in arab. Geogr. S. 156; Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 511|2.

4) *Hut*aia XXIII 13b: „wie ansteckt die räudige Kamelin die gesunden, so dass sie krätzig werden“. Während der Beduine auch von dem von Misgeschick Betroffenen Ansteckung befürchtet, beachtet der Muslim Ansteckungsgefahr auch bei epidemischen Krankheiten selten.

Pferde. Schwerlich hätten die Araber mit dem Kamele allein ihr Weltreich erobert. Erst mit der Entwickelung ihrer Reiterei wurden sie für die Nachbarvölker eine drohende Gefahr. Das alte Testament und das klassische Altertum kennt wie V. Hehn (Kulturpflanzen u. Haustiere 6. Aufl. S. 28/9) gezeigt hat, keine Pferde in Arabien[1]); wenn Araber auf Kamelen in die Schlacht zogen, so ist das ein Beweis, dass sie keine Rosse besassen. In der 2ten Hälfte des 4. Jahrhunderts christlicher Aera wird zuerst saracenische Reiterei erwähnt; der nordarabische Stamm Thamûd ist der erste, welcher zu Pferde erscheint (Hehn a. a. O.). Das Pferd wird in Arabien fast ausschliesslich für kriegerische Zwecke gehalten; denn es ist gewandter, lenkbarer, lässt sich leichter herumwerfen als das Kamel und besitzt vor allen Dingen Anhänglichkeit an seinen Herrn, während das Kamel im Stande ist mitten im Kampfgetümmel bei unsanfter Behandlung verstimmt niederzuknieen gleichsam zum Absteigen auffordernd (Doughty II 298). Wie schwierig es ist, das Dromedar umzuwenden, ersehen wir aus der Schilderung der Schlacht von *H*unain (JH 846), wo die Gläubigen schliesslich von ihren Kamelen absprangen. Die Vornehmen vertauschen daher vor Beginn des Kampfes ihre Kamele mit Rossen, die sie ledig mitführen[2]). Auch den Sattel des Rosses musste, um dieses zu schonen, die Kamelin tragen, während jenes ihr zur Seite lief (Ibn ʿAnama: *H* 458). Der irrigen Ansicht, dass Arabien reich an Pferden sei, ist schon häufig wider-

1) Unbegreiflich ist, wie Ratzel, Völkerkunde 1. Aufl. 3. Bd. S. 64/5 schreiben konnte: „Kamel und Pferd, beide unentbehrlich zur Durchquerung der Wüsten, waren früher in Arabien als in Afrika bekannt". Hammer-Purgstalls Arbeit „Das Pferd bei den Arabern" in den Denkschriften der Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. VI 1855 ist gänzlich unbrauchbar. Vrgl. Palgrave II 92 ff; Blunt, Nejd Chapter XII.

2) ʿAntara m. 47, Doughty I 334, II 21. Vrgl. Zuhair IX 19 nebst Aʿlams Bemerkung bei Landberg S. 120.

sprochen worden. Nach B 57 kam bei den ʿÄneze auf 6 oder 7 Zelte eine Stute; der Heerbann der Mekkaner bestand beim Auszuge vor der Schlacht von Bedr nach Wâqidî 11ª Wellh. 44 aus 950 Mann, 700 Kamelen und 100 Pferden. Ein Pferd repräsentirt einen ungleich höheren Wert als ein Kamel und gehört heute oft mehreren Beduinen gemeinschaftlich.

Unter den Farben der Pferde schätzen die Araber heute am meisten rotbraun mit schwarzen Spitzen[1]) und bei den alten ist kumait wol die häufigste Farbenbezeichnung. Der dunkle ʿAntara tummelt einen Rappen (m. 20, 67). Besonders geschätzt waren Rosse, die an 3 Füssen weissgefleckt waren, am vierten aber nicht (Salama ibn al-Khurschub: M. V 9). Mit Schecken werden von al-Musaijib ibn ʿAlas die brandenden Wogen verglichen: M. X 21 (Comm.). Besonderen Wert legen die Dichter auf Höhe des Widerristes.

Der Hengst wird nahe dem Zelte angebunden (vrgl. B 37). Die awârî, welche Nâbi*g*a m. 3 unter den Spuren der verlassenen Wohnstätte anführt, waren nach den Erklärern Pflöcke zum Anbinden der Rosse. Nach ʿAbbâs ibn Mirdâs (JH 862 V. 5 v. u.) waren die Rosse der Benû Sulaim in einem Kreise (dâra) angebunden, während sich ringsherum die Kamelheerden befanden. Ein Ta*g*lib-Dichter rühmt dagegen, dass sein Stamm die Hengste frei umherstreifen lasse (al-Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 27 = *H* 347). Pferdeställe schleppen die Beduinen nicht auf ihren Kamelen mit, wie einige Übersetzer altarabischer Poesie zu glauben scheinen. Zu Layard's Bemerkung hinsichtlich der Beduinenpferde (Nineveh und Babylon 330): „Der Sattel wird ihnen selten abgenommen“ vrgl. Imr. m. 69. Das Füttern der Pferde besorgen die Frauen (ʿAmr m. 88, Lebîd Fragm. XXVII), wol

1) A. Blunt, A pilgrimage to Nejd II S. 12; Doughty II 231. Die Perser bevorzugen andere Farben: Polak, Persien II 108.

auch das Aufzäumen; wenigstens ruft al-Kal*h*aba (M. II 3), als der Notruf erschallt, seiner Tochter zu „Zäume sie!" Das gewöhnlichste Pferdefutter des Orients ist wie bei uns im Mittelalter Gerste[1]). Hafer dürfen sie nach Anderlind (ZDPV IX 1886 S. 9) nicht erhalten, „weil durch die Verdauung desselben zu viel Wärme erzeugt wird". Hafer wird übrigens in den semitischen Stammländern nicht kultivirt, obschon wild wachsende Sorten im Ostjordanlande vorkommen sollen[2]). Der Beduine ist natürlich nicht immer mit Gerste versehen. Zuhair XIX 12 wird zerkleinertes Gemüse (nesîfu '-l-baql) und dicke Milch (el-lebenu -'l-hagîn) als gutes Pferdefutter erwähnt. An der Euphratmündung und im Negd erhalten die Rosse auch Datteln[3]). Häufig werden sie sogar mit Fleisch gefüttert B 355, worauf die *H* 346 misgedeuteten Stellen zu beziehen sind. Zwei Futterpflanzen nennt ferner Nâbi*g*a X 25, woselbst es von den Rossen heisst: „Es tropft der ja'*d*îd von ihren Mundwinkeln, indem gelb sind ihre Nüstern vom gargâr". Beim ersten Anblick pflegen die echten Beduinenrosse auf den Nicht-Fachmann keinen günstigen Eindruck zu machen ausser im Frühling, zumal sie an dürftige Kost gewöhnt und nie gestriegelt werden, selbst dann nicht wenn sie zum Verkauf bestimmt sind: Doughty II 291, Layard a. a. O. Doch scheint letzteres nur von den Beduinenrossen zu gelten. Bocthor führt in seinem Dictionnaire français-arabe (revu et augmenté par A. Caussin de Perceval, Paris 1859 S. 321) für étrille (Striegel) die Wörter gabre, mi*h*asse, qaschaq auf Sein Material stammt aus Aegypten. In Aegypten wird das

1) Dieselbe wird heute im Orient zuvor gesiebt s. Vezîr-i-Khân-i-Lenkorân ed. Haggard and G. le Strange S. ١٢ Z. 1; vrgl. Aug. Müller, Türk. Gramm. S. 70*.

2) Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. V 1873 S. 281; ZDPV XIV 1891 S. 5 Anm.

3) Layard, Nineveh und Babylon 330; B 355.

Pferd nach B 356 drei- oder viermal täglich gestriegelt. Auch der persische Held Rustam reinigt sein Ross am Morgen تن رخش بستترد, Schâhnâmeh, Leidener Ausg. I S. 336 Vers 324. In Persien ist Striegeln einmal am Tage üblich; der Ausdruck dafür ist timâr, vrgl. Polak, Persien II S. 114.

Das Beduinenross hat nur 2 Gangarten: Schritt und Galopp; Trab wird ihm nicht beigebracht. Don Josaphat, Österr. Monatsschrift XVIII 1892 S. 112: „Man lehrt das junge Pferd nur Schritt und Galopp; ich habe nie einen Beduinen traben sehen". Layard, Nineveh und Babylon 331: „Das arabische Pferd hat nur zweierlei Gang, einen schnellen und leichten Schritt, in dem es zuweilen 4—5 (engl.) Meilen in der Stunde zurücklegt und einen halblaufenden Galopp" [1]). Zuhair XI 16 ist demnach wol zu übersetzen: sie werden eine Meile mit den Schenkeln angetrieben (d. h. sie galoppiren) und sie trotten eine Meile. Wird der Lauf des Pferdes mit dem des Fuchses verglichen (wie Imr. m. 59), so beachte man, dass es eine charakteristische Eigentümlichkeit des Araberrosses ist den Schweif während des Laufes immer horizontal zu halten (Reclus IX S. 876). Der Reiter pflegte wol bisweilen den Zügel gleich einem Gürtel um den Leib zu schlingen s. Lebîd m. 63, *H* 615, woraus sich vielleicht erklärt, dass gedîl zugleich Zügel und Gürtel bedeutet. Sporen scheint man nicht gekannt zu haben, man trieb das Ross einfach durch den Schlag der Schenkel an. Imruulqais (35, 14) versetzt sein Ross durch Schnalzen (naqr) in eine sanfte Gangart. Obwohl der Hufbeschlag noch heute unter den Beduinen nicht allgemein verbreitet ist, scheint mir doch Freytags Angabe, Einl. S. 247: „Ein harter Huf ist eine notwendige

1) Vrgl. auch Polak, Persien II 110: „Da das Pferd keine Dressur empfängt, so geht es seinen natürlichen Schritt (*k*adem) oder, wenn es angetrieben wird, im Galop (dau-tācht u tāz). Trab (türkisch jurtmeh) sieht man nur von Europäern reiten; dem persischen Reiter erscheint diese Gangart zu ermüdend.

Eigenschaft, da dieselben nicht beschlagen werden" in dieser Allgemeinheit bedenklich. Abgesehen davon, dass mehrfach das Stieben von Funken unter dem Hufschlag des Rosses erwähnt wird, werden in einem Gedichte aus der Zeit des Propheten ausdrücklich beschlagene Rosse khailun tunʿalu genannt (JH 708 letzte Zeile)[1]. Dagegen meint Nâbi*g*a II 4 mit munʿala wahrscheinlich eine Kamelin. In älterer Zeit wird Hufbeschlag allerdings selten gewesen sein, denn auch griechische Schriftsteller thun seiner erst im 6ten Jahrhundert Erwähnung (Aug. Demmin, Kriegswaffen, 4. Aufl. 1893 S. 668), den Griechen und Römern scheint er vorher unbe-



kannt gewesen zu sein (ebend. S. 665 ff). Heute reiten nach B 175/6 die Beduinen Arabiens ihre Pferde nie unbeschlagen. In den von Layard bereisten Gegenden werden dagegen bisweilen nur die Vorderfüsse beschlagen, worauf möglicher Weise Stellen wie Zuhair IX 18, 20 zu beziehen sind.

1) Vrgl. Firdôsî, Leidener Ausg. I S. 341 V. 390, der ebend. S. 340 V. 371 den Huf des Rekhsch ehern nennt.

Schwerlich wurden die Hufeisen in den Zeltlagern hergestellt, Burckhardt gedenkt S. 154 der Einfuhr von Pferdehufeisen zu den Beduinen durch Kaufleute von Damascus. Die Bezeichnung naʿl für Hufeisen (wovon oben das Denominativ tunʿal) ist um so zutreffender, da naʿl eigentlich Sandale bedeutet und der orientalische Pferdehufbeschlag aus einer vollständigen Platte besteht. Die erste Abbildung zeigt ein Hufeisen, welches ich von einem schwarzen Nalbend (Hufschmied) in Üsküdar (Skutari) erhandelte; offenbar ist es dieselbe Form, die Layard a. a. O. 331 folgendermaassen beschreibt: „Die Hufeisen bestehen wie überall im Orient aus dünnen Eisenplatten, die den ganzen Huf bedecken, bis auf ein kleines Loch in der Mitte. Sie werden durch sechs Nägel festgehalten“. Vrgl. Polak, Persien II S. 113[1]). — Um Unfällen vorzubeugen wird das Ross mit Amuletten versehen (Salama ibn al-Khurschub: M. V 11; ʿAlqama I, ed. Socin III 21), wie noch heute in der Türkei Ketten blauer Glasperlen diesem Zwecke dienen. Wie der sesshafte Orientale die Türpfosten seines Hauses mit dem Blute der Opfertiere färbt, um Unheil vom Hause und seinem Inhaber abzuwenden — wir nageln ein Hufeisen, ursprünglich Zeichen des dargebrachten Rossopfers, an die Schwelle —, so bestreicht der Beduine sein Vieh und namentlich sein Ross, da er Unfälle, welche diese betreffen könnten, am meisten besorgt, mit Blut. Vrgl. Heft I S. 26 u. 27 und Salâma ibn Gandal: M. XX 20: „und die schnellen, an denen Blutströme sind als ob ihre Hälse Fetische, denen man Regebopfer geschlachtet hat“ [2]).

---

1) Beiläufig sei bemerkt, dass in der Türkei nicht nur Pferde, sondern auch Rinder, Büffel (auch aus Persien berichtet dies Polak II 98), Maultiere und Esel beschlagen werden. Die Zweihufer brauchen natürlich 2 Hufeisen für jeden Fuss. Ein von mir gleichfalls in Üsküdar gekauftes Büffelhufeisen stellt die zweite Abbildung dar.

2) Auch hier geht keine Jagdschilderung voraus. Natürlich hatte

Auch der Schilderung des Rosses sind in den meisten Qasîden längere Partien gewidmet. Wird seine Brust mit Blut bestrichen, so steht es hoch emporgerichtet wie ein gegürteter Perserfürst (Imr. 40, 31). An seinen Weichen sind die Haare ausgefallen vom Schlag der Schenkel des Reiters, so dass diese Stelle dunkelgrau erscheint (Zuhair VI 6, XIX 6). Während des Rittes schüttelt es den Kopf, weil der herabrinnende Schweiss es belästigt (Imr. IV 65). Es hebt den Hals, so dass der Zaum es zerrt und es den Mundwinkel schief zieht (Zuhair XVII 18). Es springt wie eine eierlose Heuschrecke (Ka'b b. Mâlik: JH 707 V. 12); mit einer weiblichen Heuschrecke ('arâde) vergleicht es al-Kal*h*aba: M. II 5. Dieser Vergleich findet sich bereits Hiob XXXIX 20, Joel II 4. Wann es dahinjagt, huschen Ratten aus ihren Löchern aufgescheucht über den Erdboden (Imr. IV 49, 50). In der Schlacht aber schielt das Auge des Tieres einwärts scharf nach einem bestimmten Punkt gleich dem Auge des Einäugigen ('Antara XX 29). Dringen dann die Lanzen in seine Brust, so wendet es sich mit einer Thräne und klagendem, abgebrochenen Gewieher an seinen Reiter. „Hätte es reden können", sagt 'Antara (m. 68/9) „so hätte es wahrhaftig zu mir gesprochen".

Bisweilen erprobte man wol auch die Schnelligkeit zweier Rosse im Rennen auf Grund einer Wette (vrgl. FE 187 ff). Ein solches Wettrennen führte zum berühmten Bruderkrieg der *G*a*t*afân-Stämme, 'Abs und Dhubjân. Nach *H*amâsa 223 sollten damals je 2 Rosse eine Strecke von 100 Pfeilschüssen rennen; es wurde eine Vorbereitungszeit von 40 Nächten, um die Rosse reichlicher als sonst zu füttern und ein Preis von 20 Kamelen für den Sieger festgesetzt; ferner einigte man

---

man frisches Blut nicht jeden Tag und so nahm Imr. 40, 31 die Gelegenheit nach der Jagd wahr. Vielleicht hängt noch die Sitte der Türken einzelne Körperteile der Büffel, auch Mähnen und Schwänze von Pferden mit Henna zu färben, mit obigem Aberglauben zusammen.

sich über den Ausgangspunkt des Laufes. Als Namen der Rennpferde werden genannt al-Khaṭṭâr der Schweifschwinger, bei andern dafür Qurzul[1]), ferner al-Ḥanfâ[2]), Dâḥis[3]), al-Ġabrâ „die Staubfarbige"[4]). Die siegreichen Rosse von 'Abs wurden durch Hinterlist ihrer Gegner aufgehalten und der Preis verweigert. Auch Wettläufe zwischen Kamelen kamen vor: *H* 233.

Der Hauptvorzug des Araberrosses ist seine Klugheit (dhakâ), die sich durch den intensiveren Verkehr mit dem Menschen bei ihm auch in höherem Grade entwickelt hat. Die Klugheit der Haustiere ist ja ein Reflex des menschlichen Intellekts, weshalb wir den Hund, mit dem wir uns mehr als mit andern Haustieren abgeben, als das klügste Tier betrachten. Im Orient wird der Hund gemieden, das Ross aber ist dort viel seltener als bei uns durch einen Stall (vrgl. B 171) von seinem Herrn getrennt. Deshalb gilt dem Araber das Ross als klügstes Tier und die Geschichten, welche von seiner Klugheit erzählt werden, dürfen nicht immer gleich als Fabeln gelten, wenn sie mit unsern abendländischen Er-

1) Qurzul hatte ich mir trotz der bei Freytag nach dem mir unzugänglichen Qâmûs gegebenen Erklärung bereits als Schlinge, Fessel (des verfolgten Wildes etc.) analog dem bekannten qaidu 'l-awâbid gedeutet, bevor ich LA kannte. — Vrgl. Salama b. al-Khurschub: M. IV 15, al-Gumaiḥ: M. VI 2.

2) „Krummbein", worunter man speciell „Schildkröte" verstand. Freytags „lacerta", das uns hier besser passen würde, scheint auf einem Irrtum zu beruhen, da er so wahrscheinlich ḥirbâ Kamäleon übersetzt (s. LA).

3) Nach ihm heisst die Fehde „Dâḥiskrieg". Der Name des Rosses könnte „Zwietrachterreger" bedeuten. Die Verbalwurzel scheint mir in dieser Bedeutung nicht denominativ zu sein. Es widersteht mir alle Möglichkeiten, auch die unwahrscheinlichsten, hier in breiter Rede zu expliciren, wie Socin in ähnlichen Fällen von mir fordert.

4) Pferdenamen s. ferner JH 476, en-Na'âme „Strauss" als Rossname Del. S. 44 Z. 1. 4, ar-Ra'schâ die Schnelle Lebîd, Khâlidî S. 47, Huber X 5. Als zwei berühmte Pferdestammväter nennt Muzarrid (M. XVI 29) es-Ṣarîḥ (Vollblut) und Gâfil (Flink).

fahrungen nicht übereinstimmen. Weckt z. B. bei Firdôsî Rekhsch seinen schlafenden Herrn bei drohender Gefahr mit dem Huf, so ist das nicht ohne weiteres als eine Idealisirung der Natur anzusehen. „Fällt der Reiter zur Erde“, erzählt Carsten Niebuhr (Beschreibung von Arabien, Kopenhagen 1772 S. 162) von den arabischen Rossen, „so bleiben sie bei ihm stehen und wiehern bis Hülfe kommt. Schläft er bei ihnen in freiem Felde, so wiehern sie, wenn sich in der Ferne Räuber zeigen“.

Das Ross gehört nach arabischer Anschauung eigentlich zum vollkommenen Manne. Wer zu repräsentiren hat oder etwas gelten will, darf nicht zu Fuss erscheinen. Auch Audienzen werden von Herrschern bisweilen zu Pferde abgehalten. Bekannt ist aus unsern Tagen das Beispiel des Sultans von Marokko. Zu Pferde empfing auch der Khalîfe Mamûn den jakobitischen Patriarchen Dionysius von Telmahar (Noeldeke: Im neuen Reich 1873 I S. 821).

Was die Nomenclatur anlangt, so unterscheidet die arabische Sprache meist bei Ross und Kamel die analogen Körper-, Geschirrteile, Eigenschaften etc. durch verschiedene Benennungen. Fâris ist der Reiter zu Ross, während man bei râkib zunächst an einen Kamelreiter denkt. Muhr und falûw bezeichnen speciell das Hengstfüllen in verschiedenen Entwickelungsstadien (vrgl. B 169), während man die Kamelfüllen in mehreren anderen Worten unterscheidet. Zimâm ist der Kamelhalfter, der Pferdezaum ligâm; kûr Kamelsattel, serg Pferdesattel (vrgl. Salâma ibn Gandal: M. XX 18) etc.

Hinsichtlich des Maultiers scheinen sich die Verhältnisse in Arabien nicht geändert zu haben. Es kommt dort zwar vor, wird aber aus Afrika importirt, da, wie Glaser[1]) bemerkt,

1) Über meine Reisen in Arabien S. 26 (Mitt. d. k. k. Geogr. Ges. in Wien XXX 1887).

„es kein Araber [d. h. hier Beduine] über's Herz bringen würde, seine Stute zu einer Mesalliance mit einem Esel zu zwingen. Neigungen aus freier Liebe existiren zwischen beiden Gattungen nicht“. Auch Mu*h*ammads weisses Maultier Duldula stammte aus Aegypten und war ein Geschenk des Muqauqis[1]). Es wird getadelt, wenn spätere Dichter sich auf einem Maultier oder Esel reitend einführen: NB 20. Beide gehören nicht zu den Haustieren der Beduinen. So stellt auch Maisûn in ihrem bekannten Liede (Del. 25 Z. 8) das Maultier als Repräsentanten der Stadt dem Kamelfüllen der Wüste gegenüber. Bei *H*unain fochten auch viele Städter, namentlich Bewohner von *T*âif gegen Mu*h*ammad, so erklärt sich das Eselgeschrei in ihrem Trosse: JH 841. Die Bezeichnung der Esel benât *S*a'da oder wuld *S*a'da (DH 96,5) scheint mir am besten auf die jemenische Stadt dieses Namens bezogen zu werden.

Die Schafe und Ziegen Arabiens unterscheiden sich von den bei uns gezüchteten Racen wesentlich und sehen einander ähnlich. Die Ziege hat Schlappohren und ist meist schwarz. Die gefallenen Feinde werden mit Ziegen verglichen, die ein Hagelschlag getroffen hat (JH 635 V. 7). Ziegen des *H*igâz werden M. XXXII 19 = *H* 346, Schafe des *H*igâz 'Alqama VI 1 erwähnt. Zehn Schafe werden bei Wâqidî mehrfach als einem Kamel gleichwertig angeführt, vrgl. 214[b] Wellh. S. 379, 220[a] Wellh. S. 387, während zu Burckhardts Zeit 7 Schafe dem Werte eines Kamels entsprachen: B 81. Nach einer Legende bei Demîrî I S. ١٢٢ hätte der Prophet ein Kamel,

1) Demîrî I 305; es überlebte den Propheten und starb erst unter dem Khalîfat des Mu'âwija, Demîrî I 130; vrgl. Sa'dîs Bostân ed. Graf S. ١٤ V. 88, HS 112, der es als Maulesel bezeichnet, während L II S. 66 von ihm als einem Maultier spricht; ba*g*l bezeichnet sowol das Maultier als den Maulesel s. Qazwînî ed. Wüstenfeld I S. 376.

das geschlachtet werden sollte und zu ihm flüchtete, um 100 Dirhem angekauft. Der Kamelhengst der ʿÂischa kostete nach Demîrî I ١٧٩ 200 Dirhem, nach einer andern von ihm bestrittenen Angabe 400. Als Bild der Armut wird in arabischen Erzählungen bisweilen wie II Sam. 12 ein Mann eingeführt, dessen ganze Habe aus einem Schäfchen besteht, so Freytags Chrest. Arab. S. 33, wo es die Frau für die Gäste schlachten lässt. Bei den Qarâr- oder Naqad-Schafen verunstaltete der starke Wollwuchs das Gesicht s. Ahlwardt, Bemerkungen S. 151 zu ʿAlqama XIII 31 (bei Socin II 32). Der Vers scheint darauf zu deuten, dass man, wie Doughty I 429/30 von den heutigen Beduinen berichtet, auch im arabischen Altertum keine rationelle Wollzucht trieb, sondern die Schafe nach Maass des jedesmaligen Bedürfnisses schor, vergleiche jedoch B 164. Da sich Kamelmilch nicht buttern lässt, haben Ziegen und Schafe für den Beduinen eine besondere Bedeutung. Die Milch wird durch Schütteln in Schläuchen gebuttert. Aus der Ziegenmilch bereitete man auch eine aqiṭ genannte Käseart (Imr. 68, 5), während der 4 heiligen Monate war das verboten (*H.* 2 Z. 4 v. u.).

Auch zahme Gazellen gab es bisweilen im Zelte, ʿAlqama XIII (ed. Socin II) 14, I (ed. Socin III) 3. Die heiligen Bezirke, in welchen die Tiere unverletzlich waren, mögen den Gedanken Gazellen und andere Tiere zu zähmen nahe gelegt haben, vrgl. WR 102/3.

Das Zeltlager wurde von Hunden bewacht. Dem stolzen unabhängigen Beduinen musste der knechtische Sinn des Hundes besonders verächtlich erscheinen, weshalb er gerne seine Feinde Hunden vergleicht, die ihn anknurren (Muzarrid: M. XVI 54). Der Islâm hat den Hund als unrein gebrandmarkt und geächtet, dennoch in seltsamer Inconsequenz ihn zugleich für unverletzlich erklärt. Von Reisenden ist häufig

hervorgehoben, dass die muslimische Bevölkerung bei Misshandlung eines Hundes sehr gereizt wird und niemals soll z. B. in Stambul ein Hund, auch wenn er schwer verletzt ist, getödtet werden. Hier scheinen wie oft altpersische Auffassungen in den Islâm hinüberzuspielen s. Wilh. Geiger, Ostīrānische Kultur S. 370. Die Schüssel, aus welcher der Hund leckt (mîla*g*atu 'l-kelb) wird JH 835 Z. 2 als geringwertigstes Stück des Haushalts genannt. Des Hundemaulkorbs gedenkt Nâbi*g*a VIII 13. „Hunde, an deren Hälsen die Ketten klirren“ erwähnt Muzarrid: M. XVI 65; es handelt sich um Jagdhunde. Von solchen werden auch Namen überliefert, so Lebîd XVII 2 Mul*h*am und *Ti**h*âl, ebend. XL 28 Sâil und Rakâ*h* m. 52 Sukhâm[1]) und Kasâb[2]), Nâbi*g*a m. 14 *D*umrân, ebend. 18 Wâschiq, Muzarrid (M. XVI 66): Sukhâm[1]), Miqlâ ul-qanîs (Thorbecke: „Jägertopf“), Salhab (Th. „Lange“), Gadlâ („Habicht“), Sir*h*ân („Wolf“), Mutanâwil (Th. „Packan“)[3]); im folgenden Verse heissen sie Töchter von Hunden aus Salûq; über dessen Lage gehen die Ansichten auseinander s. Jâqût III 125/6; Panzer aus Salûq: SchW 334. Es ist durchaus unsicher, ob man aus einem Verse Muzarrids schliessen darf, dass Hunde aus Laʿbâ bei al-Ba*h*rain bezogen wurden s. Jâqût IV S. 358. Die Jagdhunde werden in den Liedern schlank wie Dochte und mit herabhängenden zerzausten Ohren geschildert.

Der Hahn wird von ʿAbda ibn *at-Ṭ*abîb wie ein Wundertier der Städter neben dem Elephanten aufgeführt (M. XXV

1) Schwärze; auch einer von den überlieferten altägyptischen Hundenamen Pehtes bedeutet Schwarzer s. Ermans Aegypten S. 334.

2) kasâbi ist, wie Lagarde Nominalbildung S. 23 bemerkt, eigentlich ein Imperativ „erwirb“.

3) Noch eine ganze Reihe von Hundenamen zählt Ibn Sîdah auf (Handschrift im Besitze des Grafen Landberg, VIII. Teil).

2). Häufig wird er in Verbindung mit Weinbuden genannt (ebend. 67, Lebîd m. 61). Lebîd, Khâlidî 137 bei Huber XIX 6 erscheint Hahnenschrei neben dem Ton des christlichen Semanteriums (nâqûs). Ohne derartige Beziehungen wird er selten genannt (so al-Khansâ S. ٨٩ V. 1). Ein Lagergenosse der Beduinen scheint er demnach nicht gewesen zu sein.

Gastlichkeit.

Die Wüste hat unter den Arabern die Tugend der Gastlichkeit entwickelt, die abseits der Touristenstrassen noch heute allgemein verbreitet ist[1]). „Mehr als ein übermütiger Pascha von Baghdad“, sagt Layard (Nineveh u. Babylon 319), „hat im Zelte eines armen arabischen Scheikh Zuflucht und Schutz gefunden, dem er in den Tagen seines Glückes alle möglichen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen zugefügt hatte und der eher der Regierung Trotz geboten und sein Leben gewagt, als seinen Gast verraten hätte“ [2]).

Unpassend wäre es jedoch in ein fremdes Zelt sogleich einzutreten, auch der Schutzflehende bleibt draussen und erfasst nur den Zeltstrick. Andere symbolische Handlungen von derselben Wirkung erwähnt Layard a. a. O. 317/8. „Bei den Schammar“, heisst es dort z. B. „wird Jemand der Dakhîl seines Feindes, wenn er das Ende einer Schnur oder eines Fadens fassen kann, dessen anderes Ende dieser in der Hand hält“, wozu man Zuhair XIV 25, X 25 ff vergleiche. Sogar den Frevler, der sich schutzflehend an einen Stamm gewandt,

1) Über arabische Gastlichkeit im Allgemeinen Doughty I 228, ein schönes Beispiel I 400.

2) Ausführlich erzählt ein solches Beispiel von einem Pascha von Damascus Burckhardt S. 266.

um keinen Preis auszuliefern, galt für ruhmvoll. Über das Schutzrecht der Frauen vrgl. 59/60.

In Ortschaften existirt ein bestimmter Platz, auf dem der Fremde zunächst Halt macht, die Einladung abwartend. So war es zur Patriarchenzeit, so ist es noch heute (Doughty II 248, 503). Bei Nacht zündete der Edle ein Feuer an, um Verirrten den Weg zu seinem Zelte zu weisen. Ahlan wasahlan „Mach dirs bequem" und mar*h*aban „Willkommen!" rief der gastfreie Wirt dem Gaste entgegen und pries sein Nachtquartier (ʿAmr. b. al-Ahtam: M. XII 11), der Ungastliche aber sagte wol „der Raum ist eng" (ebend. V. 10). Sonst war der gewöhnliche Gruss zur Heidenzeit inʿam *s*abâ*h*an „Guten Morgen". Der muslimische Friedensgruss ist hebräischen Ursprungs. Der Willkommsgruss mer*h*abâ bedeutet heute nach Glaser, dass dem Fremdling zu Ehren ein Schaf geschlachtet werden soll und zeigt mehrfach wiederholt die Zahl der zu schlachtenden Schafe an vrgl. damit Magânî el-adab III S. ٣٤٠. „*H*an*z*ala begrüsste ihn mit mer*h*abâ ohne ihn zu kennen und schlachtete für ihn ein Schaf". *H* 688 Z. 6 wird für den Gast eine besondere qubba gebaut, vrgl. dazu Imr. XIV 10. Auch A*g* IX S. 172 Z. 7 lässt der König von *H*îra für 2 willkommene Gäste ein Lederzelt aufschlagen. Schätze aufzuhäufen ist für den Beduinen wenig erstrebenswert, da ihr Besitz unsicher und gefahrvoll, ihr Transport bei seinem Wanderleben lästig ist. Darum gilt es für eine Tugend die Freigebigkeit bis zum Verschwenden zu steigern, während Sparsamkeit meist als Laster gebrandmarkt wird[1]). Der Freigebige wird mit der Regenwolke und dem Meere verglichen;

---

1) Zuhair m. 52, XVII 12; ʿAntara m. 39/40, viele Stellen im 2. Buche von Saʿdîs Bostân, Wetzstein, Hauran S. 33, auch Vámbéry, Der Islam im 19. Jahrh. S. 230/1. Die Ansichten der Städter sind in diesem Punkte denen der Beduinen vielfach verwandt.

erweckt doch in einem wasserarmen Lande die Vorstellung des Wassers die der Erquickung; im *H*a*d*ramût heisst der Regen geradezu ra*h*me „Erbarmen" (van den Berg S. 223). Ein Dichter rühmt von einem gastlichen Stamme, dass seine Hunde schon das Anknurren verlernt hatten (*H*assân b. Thâbit: Del. 98 V. 10). „Selbst der ärmste Beduine, der ein Schaf schlachtet", sagt Layard (a. a. O. 287) „ladet alle seine Freunde und Nachbarn zu dem Gelage ein, und wenn noch etwas übrig bleibt, so verteilt er es unter die Armen und Hungrigen, wenn er es auch selbst für den nächsten Tag nötig haben sollte". Namentlich aber ist es Pflicht des Reichen zur Zeit der Not die Leiden der Bedürftigen zu lindern. Wann Winterstürme die Hürden gegen die Zelte werfen und die abgefallenen Baumblätter emporwirbeln, spenden die Edlen Wittwen und Waisen reichliche Nahrung[1]). „Denn ich errettete den Armen, der um Hülfe rief", rühmt Hiob XXIX 12, 13 „und die Waise, wenn ihr kein Helfer war. Segenswünsche dess' der verderben sollte, kamen über mich und das Herz der Wittwe machte ich jauchzen". Man vergleiche dazu Lebîd m. 76/77 und Ermans Ägypten S. 434: „Hinter allen aber stehen die, deren Klage für den Toten die rühmendste ist, die armen Witwen und Waisen, für die er im Leben gesorgt hat".

Als Ideal der Gastlichkeit gilt der Dichter *H*âtim a*t*-*T*âî, von dem eine Reihe Erzählungen überliefert werden, deren 2 Sa'dî im 2. Buche seines Bostân bearbeitet hat. Zu der berühmten Rossgeschichte in Grafs Ausg. S. ١٩٧ ff vrgl. B 276/7. S. über ihn auch Qazwînî II S. 50/1, FE 145—7. – Dass wie bei uns so auch bei den heidnischen Arabern die Bewirtung oft für eine Pflicht galt, der sich die Wünsche des Gastes zu beugen hatten, beweist folgender in der *H*amâsa

1) Zuhair: Del. S. 106 V. 14. 15.

S. 279 überlieferte Vorfall. Aus ibn *H*âritha vom Stamme Gadîla, der zu den gastlichen *T*aij-Stämmen der Ebene[1]) gehörte, sandte seinen Sohn hinter Zaid al-Fawâris und 'Alqama ibn Marhûb her, die bei ihm vorübergezogen waren, während ihr Reisegefährte bei Aus eingekehrt war, mit dem Befehl sie zurückzubringen. Qais, der Sohn des Aus, holt sie ein, sie aber wollen nicht einkehren, da wird Qais grob und Zaid erschlägt ihn.

Nahrung.

Vegetabilische. Die Beduinen sind unter Heranziehung des Bedeutungswandels von arab. la*h*m Fleisch = hebr. lechem Brod (FAF 30 ff) als Fleischesser bezeichnet worden. Das hat aber nur eine relative Berechtigung, wenigstens für die modernen Beduinen, deren Hauptnahrung nach B 192 Mehl und Butter ist; im Negd soll es nach B 48 'Äneze geben, die fast ausschliesslich von Datteln und Milch, also halbvegetarianisch leben. Allerdings mussten die Beduinen das Getreide ja meist von den Fella*h*en eintreiben oder aus der Stadt beziehen: Magânî el-adab III S. ٣١٠. Auch in der Jemâma gab es Getreidebau. Die beiden für Arabien in Betracht kommenden Getreidearten sind Weizen und Gerste. Gemahlen wurde erst in der Wüste. Die Mühle besteht aus 2 runden Steinen (ra*h*an hebr. nur im Dual rêchajim), deren unterer beim Mahlen auf dem Mehlfange, der thifâle, ruht und eine Achse qu*t*b[2]) trägt, um welche der obere sich dreht. Das Mahlen auf der Handmühle erfordert viel Zeit und Geduld, wird meist täglich und im ganzen islâmischen Orient von Frauen verrichtet[3]); für Männer war es schimpflich: *H* 337.

1) Vrgl. *H* 177 Z. 2.

2) 'Antara VII 13, Abû Mi*h*gan ed. Abel II 6.

3) Vrgl. Wellsted's Reisen in Arabien I S. 248—9; Layard, Nineveh und Babylon 287; Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. XIV 1882 S. (465) Anm. 2; Österr. Monatsschr. XVIII S. 103.

Windmühlen waren zu ʿOmar I Zeit sogar in Medîna nicht im Gebrauch, man erzählte sich dort von einem persischen Sklaven aus Nehâwend, dass er die Kunst besässe eine Mühle zu machen, die mit Wind mahle[1]). Nach B 194 leben die Beduinen auf ihren Reisen fast gänzlich von ungesäuertem Brode. Das in der glühenden Asche (malle) gebackene Brod hiess malîl „Aschenbrod“: ʿOrwa ibn al-Ward XXII 4. Aus der Geschichte des Propheten ist der sawîq bekannt, welchen einst die Qoraischiten von den Gläubigen verfolgt von sich warfen, um den Gang ihrer Kamele zu beschleunigen (JH 543), wonach jener Zug benannt wurde. Der sawîq ist unreifes Getreide geröstet, zerquetscht[2]) und mit Datteln gemischt und wird gerne als Proviant auf eilige Reisen mitgenommen. Qazwînî I 263 Z. 3 v. u. wird Gersten-sawîq genannt. Das Mischgericht *h*ais (*H* 223 Z. 4, Wâqidî 29[b] Wellh. 72) ward aus Datteln, Butter und Milch bereitet; vrgl. auch B 46 nebst der von Wetzstein ZDMG 22. Bd. S. 104 Anm. 41 gegebenen Berichtigung. Ibn Qutaiba erzählt von den Benû *H*anifa, dass sie aus diesem Teig ihre Fetische machten, um sie bei Hungersnot zu verzehren (Brünnow's Chrest. S. 34). Als Anhängern des Museilima wurden nämlich diesem Stamme von den Muslimen gerne allerhand Torheiten nachgesagt (Qazwînî II 90).

Fleischkost. Kamele wurden nur dann geschlachtet, wenn man sich einen guten Tag machen wollte oder Kälte und Hunger die Armen plagte. Man wählte meist die Form des Meisirspiels zur Verteilung der Portionen; doch verzichtete der Edele bisweilen auf seinen Anteil, indem er einem Anderen den gewinnenden Pfeil zuschob. Das Schlachten wurde wie bei den alten Hebräern von Männern besorgt. ʿAmr b.

---

1) MDh IV S. 227, es war der Mörder des Khalîfen.
2) Vrgl. Nowack, Hebr. Arch. I S. 109.

al-Ahtam sagt M. XII 15 das Schlachten einer Kamelin schildernd „die beiden Schlächter". Man begann mit dem Durchschneiden des Sprunggelenks (ʿurqûb) vermittelst des Schwertes (SchW 67; Lebîd, Khâlidî S. 9).

Die Kunst Fleisch ohne Topf zu kochen ist vielen Naturvölkern geläufig. Man gräbt ein Loch, das man mit Blättern auspolstert, thut das Fleisch und Wasser hinein und zündet dabei ein Feuer an, in dem man Steine stark erhitzt, die man dann in das Wasser wirft; die Steine geben ihre Hitze allmählich dem Wasser ab, das schliesslich zu kochen beginnt. Das nach dieser Methode Gekochte hiess ra*d*îfa: Kosegartens DH S. 222 Z. 5 von unten. LA VI 314 erklärt *g*adhîra als einen Milchbrei, der durch einen erhitzten Stein (ra*d*f) erwärmt wird. Für gewöhnlich gingen die alten Araber freilich beim Kochen bereits anders zu Werke. Unter den Überresten verlassener Wohnstätten gedenken die Dichter häufig des Kesselwalls, der athâfî-Steine [1]). Auf Gestalt und Grösse der letzteren gestattet einige Schlüsse die Erzählung, dass Khâlids Krieger die Köpfe der erschlagenen Tamîmiten als athâfî benutzten [2]) (NB S. 94). Seltener werden die Steine rawâkid genannt, so von *H*assân ibn Thâbit: JH 620 Vers 3, der sie mit Tauben vergleicht. Diese Vorrichtung entspricht wol der Kochmethode, welche man vor einiger Zeit bei den in Europa zur Schau gestellten Dinka-Negern beobachten konnte. In einem an Brennmaterial armen Lande muss man mit der Feuerung sparen. Man gräbt daher ein Loch, das man mit einem kreis-

1) Zuhair m. 5, ʿAlqama XIII 29, ZDMG 22. Bd. S. 104 Anm. 40.

2) Vielleicht ein aus den Zeiten des Kannibalismus ererbter Brauch. An denselben erinnern noch manche von den alten Arabern überlieferte Züge. Hind soll nach der Schlacht am O*h*od die Leber *H*amzas verzehrt haben, wie häufig erzählt wird. Weintrinken aus dem Schädel des erschlagenen Feindes: JH 639. Vrgl. auch die Redewendung JH 645 V. 2 v. u. „Männer, die sich gegenseitig anreizen ihren Gast aufzuessen". (Dagegen Noeldeke: ZDMG 40 Bd. 1886 S. 156).

förmigen mit Erde gedeckten Steinwall umgiebt. Auf diesen setzt man den Kessel und zündet das Feuer darunter an. Im Steinwall bleibt eine kleine Bresche (etwa $\frac{1}{4}$ Kreisbogen) zum Nachlegen der Feuerung. Derselbe kann demnach durch 3 Steine gebildet werden. Als Brennmaterial dient zumeist der Mist der Kamele. Holz muss oft weither geholt werden: Salama b. al-Khurschub: M. IV 5; nach dem Commentar zu dieser Stelle (Thorbeckes Ausg. S. 13) schickt man die schwachen Leute aus, um Holz zu sammeln. Das beste Brennmaterial lieferte der oben erwähnte *gadâ*-Baum, weil seine Kohle sehr lange glimmte. Das Feuer entzündeten die alten Beduinen vermittelst des Feuerbohrers, der aus einem wagrechten Holz, der zenda, und einem senkrechten, dem zend bestand. Die Sprachwissenschaft liefert für die Betrachtungsweise der beiden Teile als eines männlichen und weiblichen zahlreiche Parallelen; in gleicher Weise werden die beiden Teile des Schlosses unterschieden; der Funke ist dann das Kind *tifl*; vrgl. auch unser Schraubenmutter, Muttergewinde[1]). Die Hölzer zum Feuerreiben entnimmt man nicht demselben Baume, sondern wählt ein möglichst hartes widerstandsfähiges und ein weiches, welches sich leichter eng dem harten anpasst und wegen seiner loseren Struktur schneller Feuer fängt. Das weiche Holz war naturgemäss das liegende, die zenda, welche die Araber aus Calotropis procera (ʿoschar) herstellten, während sie zum senkrecht stehenden zend einen harten markh-Zweig wählten. „An vielen Stellen“, sagt Klunzinger in seinen Bildern aus Oberägypten S. 233, „sprosst der wie Ginster aussehende March (Leptadenia pyrotechnica) ein langbezweigter, meist blattloser Busch, welchen

---

1) Vrgl. ferner Heft I S. 16; Ztschr. für Völkerpsych. II S. 8 ff; L. Geiger, Zur Entwickelungsgeschichte der Menschheit, Stuttgart 1871 V. Die Entdeckung des Feuers.

ebenfalls die Kamele gern abfressen". Einen Zweig dieses Strauches, den Herr Prof. Schumann für mich im Berliner Botanischen Museum zeichnen zu lassen die Güte hatte, stellt beistehende Abbildung dar. „Ob ihre Zelte markh oder ʿoschar", sagt Imr. XIX 5 der fernen Geliebten denkend und meint damit, ob ihre Zelte noch stehen wie der zend oder bereits liegen wie die zenda, indem man zum Aufbruch rüstet. Aus Arabien scheint der Feuerbohrer heute verdrängt[1]), doch hat Ascherson in der lybischen Wüste eine etwas andere Methode des Feuerreibers beobachtet[2]).



Gebraten wird meist auf der glühenden Asche (malle) eines heruntergebrannten Feuers (Ṭarafa m. 93); nach Wrede S. 93 bedeckt man den Holzstoss mit Kieseln und legt, wann das Feuer heruntergebrannt ist, das Fleisch auf die glühenden Kiesel. Das Braten lag in der Regel Mägden ob (Ṭarafa m. 93, Sulmî ibn Rabîʿa: *H* 276). Bisweilen wurde das Fleisch in

1) Bereits B sagt 75: „Ich fragte, ob 2 Holzsorten bekannt wären, die, an einander gerieben Feuer gäben, aber niemand konnte mir darüber eine bestimmte Auskunft geben".

2) Ztschr. für A. E. u. U. 8. Bd. 1876 S. 351 nebst Abbildung.

lange Streifen geschnitten und dann gebraten: Muzarrid: M. XV 13. Nach Wrede werden die Eingeweide in fingerlange Streifen geschnitten und mit Fett umwickelt. De Goeje hat (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 182) zuerst darauf hingewiesen, dass dieser Brauch durch einen Vergleich bei Imr. m. 12 bereits für das 6. Jahrh. belegt wird. Vrgl. auch *H*assân ibn Thâbit: JH 627 vorletzter Vers. „Geräuchertes" Fleisch ist Lebîd IX 10 nur durch Hubers Übersetzung entstanden. Tongeschirr ist bei Nomaden äusserst selten, der Kessel qidr ist das gewöhnlichste Kochgerät. Im geliehenen Kessel liess man, wann man ihn zurückerstattete, etwas Fleisch als Gegengabe: ʿAuf ibn al-A*h*was: M. 28, 3 [1]). Die Sitte des Kesselleihens zeugt auch davon, dass Fleischspeise etwas Rares war. Ein anderer Name des Kessels ist mirgal: DH 98, 21; Imr. m. 55, Zuhair m. 5. Man ass von einer grossen [2]) hölzernen Schüssel gafne (Imr. XIV 10, Nâbi*g*a XXIII 12). Diese Schüsseln sind nach einer Hyperbel des Suwaid (M. 34, 35) bei seinem Stamme, den Bekr, so gross wie Wasserreservoirs, aus denen man Kamele tränkt. Thaʿâlibî sagt Fiqh al-lu*g*a (Bêrût 1885) S. 264: „Denn was al-*g*a*d*âra anlangt, so ist es ein junges Wort, denn sie ist aus Ton, die Schüsseln der Beduinen aber sind aus Holz". Jedenfalls ass man wie heute nur mit der rechten Hand, die linke verbergend. Für Gabel und Löffel fehlten natürlich Worte, da die Sache unbekannt war. Als Wrede auf seiner südarabischen Reise in den Verdacht kam ein fränkischer Christ zu sein und beinahe gesteinigt wäre, liess man ihn zur Probe die Arme über den Kopf zusammenlegen; denn es herrschte die Meinung, dass die Franken mit ihren Händen nicht den Mund erreichen könnten, weil sie Löffel und Gabel gebrauchen s. Wrede, Reise im *H*adhramaut S. 188/9.

---

1) Vrgl. Fr. Dieterici, Chrestomathie Ottomane S. 34.

2) Vrgl. Thaʿâlibî a. a. O.

Der Fetthöcker gilt für das beste Stück des geschlachteten Kamels (*T*arafa V 48, Suwaid: M. 34, 35). Ferner hielt man Euter und Embryo für Leckerbissen (ʿAmr b. al-Ahtam: M. XII 16). Auch die Leber wird besonders geschätzt, sodann die Mittelstücke vom Widerrist bis zur Croupe (A*g* VIII S. 75, 80); Magen und Schwanz gelten dagegen für Sklavenspeise (A*g* VIII S. 74 u. 75). Zur Zeit der Not zapfte man dem Kamele Blut ab: *H* 645 ʿÂriq. Auf Märschen rechnete man ein Kamel als tägliche Speiseration für 100 Mann (JH 436).

Ausser Kamelfleisch wurde fast nur Schaffleisch genossen. ʿAbda erwähnt M. XXV 76 einen Widderbraten am Bratspiess (saffûd), der für die Zecher hergerichtet wird. Doch mundeten selbst die Fettschwänze der Schafe in sauerer Milch[1]) (*h*âzir), womit DH 96, 9 Fellâ*h*enspeise bezeichnet werden soll, dem Beduinen nicht so gut wie reine Milch der frei weidenden Melkkamelinnen und Kamelhöckerschnitte. Für Schweinezucht war Arabien zu trocken, für Rindviehzucht zu arm an saftigen Weiden. Die Rinder gedeihen dort nicht und Rindfleisch wurde von arabischen Ärzten sogar für giftig gehalten. „Iss kein Rindfleisch", sagte der Leibarzt des Khalîfen Mamûn, „denn wenn ich auf der Strasse daran vorbeireite, so decke ich meine Augen und die meines Pferdes zu, weil es so schädlich ist[2])." Auch aus Südarabien berichtet Glaser, dass dort Rindfleisch nur von der allerärmsten Classe gegessen werde. „Selbst einem Diener Rindfleisch vorzusetzen gilt schon als Beleidigung" [3]). Dagegen wurde die grosse Wüsten-

1) Vrgl. Benzinger, Hebr. Arch. S. 89.

2) Kremers Culturgesch. II S. 286, vrgl. Wetzstein: ZDMG XI 1857 S. 477.

3) Mitt. der k. k. Geogr. Ges. zu Wien XXX 1887 S. 26. — In den Teilen des Orients, in welchen man den Stier noch zum Ackerbau verwendet, lässt sich vielfach eine Abneigung ihn zu schlachten nachweisen, die vielleicht noch mit dem einst weit verbreiteten, namentlich aber phönikischen Stierkult zusammenhängt.

eidechse (*d*abb) von den Beduinen gebraten[1]). Gelegentlich werden Stämme verspottet, weil sie in Zeiten der Not Ungeziefer verzehrt haben sollen: WR 59. LA s. v. ʿilhiz, doch wird für die Bedeutung des letzteren Wortes daselbst sehr Verschiedenartiges angeführt, vrgl. auch HS 199. Vielleicht liegt eine Doppelbedeutung des Wortes ʿilhiz der Sache zu Grunde.

Die Hand wischte man nach dem Mahle an der Mähne der Pferde ab: Imr. IV 62, ʿAbda: M. XXV 51, auch A*g* XVIII S. 164.

Trank.

Milch. Das altbeduinische Nationalgetränk war Kamelmilch, daneben auch Ziegenmilch (A*g* V S. 191) und Schafmilch (Bukhârî ed. 1280 h. III S. 80, 81). Nach B 163[2]) wird heute die Milch der Schafe und Ziegen immer mit einander vermischt; für die vorislâmische Zeit trifft das nicht zu; dagegen haben sich die beiden Melkzeiten (Morgens und Abends), die auch für Kleinvieh galten, erhalten (Bukhârî III 80, B 163). Sauere Milch (el-leben el-*h*âzir)[3]) gilt A*g* VIII 74 u. 75 für Sklavenspeise. Darum steht vielleicht auch *h*âzir M IV 16 (Salama) als Metapher für Gefangene von geringem Werte, wie es auch Thorbecke in seiner Übersetzung aufgefasst hat, während Asmaʿî den Vers anders erklärt. Für die nicht mit Wasser versetzte Milch existirt eine besondere Bezeichnung „ma*hd*“: DH 100, 13; 96, 9 und zwar scheint dieses Wort vorwiegend die frische Milch zu bezeichnen. Vom Propheten wird ausdrücklich überliefert, dass er Milch mit Wasser versetzt getrunken hat (Bukhârî III 81, 82). Der Milchschlauch hiess wa*t*b (DH 97, 3).

1) Goldziher, *Z*âhiriten S. 81; Alfr. v. Kremer, Wiener Akad. Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. XCVIII Bd. 2. Heft S. 579; Doughty I 70, 326; Wrede S. 95/6.

2) Für mehgul daselbst lies meghûl.

3) *h*âzir ist auch B 164 für khâqir zu lesen.

Wasser. Klares Trinkwasser ist in der Wüste selten und deshalb häufig höher geschätzt als Milch; man verschmähte aber auch das schmutzige nicht, wenn man Durst hatte; der Ta*g*libstamm, welcher sich in Mesopotamien häuslich eingerichtet hatte, blickt allerdings hochmütig auf seine schmutz- und lehmtrinkenden Brüder herab (ʿAmr m. 99). Um bei Wassermangel den Vorrat gleichmässig zu verteilen, wandte man ein eigentümliches Aichverfahren an, welches darin bestand, dass man einen glatten Kiesel (muqla, s. Thorbecke's Mufa*dd*alîjât S. 95 Z. 7, bei Zuhair X 14 *h*a*s*âtu-'l-qasm genannt) in den Becher warf und so viel Wasser hinzugoss, bis der Stein bedeckt wurde (Landberg, Primeurs Arabes II S. 127). Vrgl. die Erzählung FE 146. Dass man bei Wassermangel Kamele schlachtet, um den Wasservorrat ihres Magens zu trinken, ist ein Märchen. Doch erzählt es bereits Qazwînî II S. 12 Z. 5/6 aus Afrika. Seltsamer Weise wird es noch von Reclus, Nouv. géogr. univ. IX S. 848 geglaubt. Doughty fragte Beduinen nach einem solchen Wasservorrat (I, 460) und erhielt zur Antwort: „Nein, Khalîl, oder wie (und jedes Kamel wird doch schliesslich geschlachtet) hätten wir ihn sonst niemals gefunden". Über Schläuche und deren Herstellung vrgl. Wellsted, Reisen in Arabien hrsg. von Rödiger I S. 66/7. Die Bemerkung daselbst „Auch erhält das Wasser ein unangenehmes Aussehen von dem Fette, womit man die innere Seite des Schlauches beschmiert, damit er kein Wasser durchlässt" erläutert Imr. 63, 17 = 64, 3. Am Tränkorte befand sich ein Steintrog, in den das vermittelst des Schöpftrichters (vrgl. S. 19) gehobene Wasser geschüttet wurde, wobei das der Sonne ausgesetzte Gestein zu zischen pflegte (Lebîd XXXIX 34). Vrgl. Gen. XXIV 20, Ex. II 16.

Weine. Aus verschiedenen Produkten wurde Wein bereitet. Im dattelreichen Medîna scheint man hauptsächlich

Dattelwein getrunken zu haben (Bukhârî III, Kitâb al-aschriba). Nach Bukhârî III 78 pflegten die Bewohner el-Jemens Honigwein, also Meth (bit') zu trinken. Nach einem *H*adîth (Bukhârî a. a. O. 77, auch 78) soll 'Omar den Begriff khamr als Trauben-, Dattel-, Honig-, Weizen- und Gerstenwein umfassend interpretirt haben. Bier war von jeher das Lieblingsgetränk der Ägypter (s. Ermans Ägypten S. 270, Kremer, Culturg. II 204). Den Reiswein (Saki der Japaner) lernten die Araber erst in Sind kennen (Bukhârî a. a. O. 78).

Traubenwein wurde in Arabien selbst selten gewonnen (FAF 154—5, 157), das ja auch bereits jenseits der Äquatorialgrenze für Weinbau liegt, die im Binnenlande der 30. Breitegrad bildet. Dennoch werden in den höher gelegenen Gegenden Weinberge häufig genannt, nur lässt sich nicht immer sagen, ob sie des Trankes oder der Trauben wegen angelegt waren. Die Weinberge von a*t*-*T*âif müssen eine gewisse Bedeutung gehabt haben; Mu*h*ammad liess sie bei der Belagerung der Stadt zerstören (JH 873), wie er bei der Belagerung des jüdischen Stammes Na*d*îr dessen Dattelpalmen abholzen liess. Der Trauben und Rosinen von a*t*-*T*âif gedenkt rühmend Qazwînî II 64. In Mitte einer dortigen Weinpflanzung war eine grosse Tenne (mis*tah*) zum Rosinentrocknen angelegt, die, der Khalîfe Sulaiman I von weitem für eine *H*arra hielt (Qazwînî II 65). Nach Imr. 59, 10 hatte Schibâm Weinberge, die nicht nur Trauben, sondern auch Wein lieferten. Dieses Schibâm ist wol nicht die bekannte Hauptstadt des *Had*ramût, sondern der 8 Farasangen westlich von *S*an'â gelegene Berg, dessen Weinkulturen Jâqût ausdrücklich erwähnt. Vrgl. auch Glaser: ZDMG 43. Bd. 1889 S. 656 Anm. u. Denkschr. d. Wiener Akad., philos.-hist. Kl. 33. Bd. 1883 2. Abt. S. 47. Ich glaube nicht, dass Huber Recht hat, wenn er Lebîd XVI 8 zwischen den Dattelpalmen al-Ba*h*rains (s. Khâlidî S. 93) Weinstöcke gepflanzt sein lässt; „zwischen ihnen sind Trauben"

wird vielmehr bedeuten: in den Blätterkronen hängen Dattelrispen. Doch s. Psalm 80, 11. Die Bewohner des Gebel akh*d*ar im ʿOmân bauen nach Wellsted I S. 103 ff Wein und keltern ihn.

Der Traubenwein war in Arabien jedoch vorwiegend ein importirtes Luxusgetränk. Nach Lebîd 41, 15 brachte ihn ein Schiff. Für Weinländer galten hauptsächlich Syrien[1]) und Babylonien[2]). Eine geschätzte Marke kam aus dem syrischen Androna[3]) (ʿAmr m. 1), das auch Taue nach Arabien importirte (vrgl. ʿAlqama ed. Socin III 23, Nâbi*g*a XXI 7, Imr. 34, 25); über die Lage dieser Stadt vrgl. Waddington, Inscriptions Grecques et Latines, Paris 1870 No. 2637[b] ff S. 611[b]. Wein von ʿÂna am oberen Euphrat wird Imr. 59, 10 und ʿAlqama ed. Socin II 41, ed. Ahlwardt XIII 40 genannt[4]). Wein von Bo*s*râ: Nâbi*g*a 27, 9. Zum *H*aurângebiet gehört nach Jâqût auch *S*arkhad, dessen Wein berühmt war s. Jâqût III S. 380, *H* 646 beziehungsweise *Ag* XI 87 Z. 7 (Omeijadenzeit). Wein von Bait Ras nennt *H*assân ibn Thâbit: JH 829 V. 4, vrgl. Nâbi*g*a 27, 10. Jâqût kennt 2 Lokalitäten dieses Namens, die eine am Jordan, die andere bei Aleppo; in beiden gab es Weinberge. Imruulqais sagt XVII 8: „als ob es Kaufleute, die mit Wein hinaufziehen von al-Khu*ss*, bis dass sie ihn abladen zu Jusur“. Al-Khu*ss* liegt nach Jâqût in der Nähe von Qâdesia, seines Weines gedenkt auch ʿAdî b. Zaid, ein in *H*îra lebender Gâhilîjadichter.

Auch aus den Rosinen bereitete man ein Getränk „Ro-

---

1) ʿAmr m. Anfang, den ich wegen der Dreizahl in Vers 6 (ʿAmr ibn Hind, *H*ârith, ʿAmr ibn Kulthûm) und des Namens daselbst für echt halte.

2) Besonders bei Lebîd: I 7, XVII 37, XL 47.

3) Abel, Muʿallaqât S. 179: „dann steht el-Enderîna für el-Enderijîna“. Ah so!

4) ʿÂna wird Ibn al-Faqîh S. ١٩٢ als Nordgrenze des ʿIrâq genannt. Reclus IX S. 450 gelegentlich der Schilderung dieser Stadt: „les vignes enroulent leurs pampres autour des arbres“.

sinenwasser" mâ zebîb genannt, dessen säuerlichen Geschmack man durch Zusatz von Honig compensirte (DH 100, 13). Von diesem Aufguss (naqîʿ) wurden übrigens verschiedene Sorten hergestellt, bald verwendete man Rosinen, bald Datteln, bald Wasser, bald Milch. Im *H*adîth geschieht dieses Getränkes wiederholt Erwähnung. Weinpresse: Jâqût I 115.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass der Beduine nicht immer Gelegenheit hatte Wein zu trinken. Meist war er auf den tâgir angewiesen. Tâgir „Kaufmann" bezeichnet in den alten Liedern speciell den Weinhändler, der zugleich Weinwirt war, vrgl. lat. caupo, woher unser „Kaufmann". Wahrscheinlich versorgte er die Wüste auch noch mit andern Artikeln der Kulturländer nach Art der Kaufleute, welche Burckhardt S. 154 schildert. Die Weinhändler waren häufig Juden (Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 185), die wol auch mit Kleidern und Ko*h*l handelten (ebend.) oder auch ʿIbâdîs d. h. Christen aus *H*îra: A*g* VIII 79: „und ich sprach: „Woher hat denn Aʿschâ seine religiösen Ansichten", er sprach: Von Seiten der ʿIbâdîs, der Christen von *H*îra, er pflegte Wein von ihnen zu kaufen, bei der Gelegenheit brachten sie ihm jenes bei". Diese Stelle ist wichtig, weil sie bezeugt, dass die Weinhändler mit Erfolg für ihre Religion Propaganda machten. So wird uns eine neue Quelle aufgedeckt, durch welche Mu*h*ammad in Mekka, wo in der Gâhilîja zur Zeit des Festes jedenfalls zahlreiche Weinbuden aufgeschlagen wurden, seine Kenntnis vom Judentum und Christentum erlangt haben könnte.

Die Kneipe wird *h*ânût genannt (*T*arafa m. 46, Aʿschâ m. 25), demnach haben wir sie uns wol ähnlich einer Bâzârbude vorzustellen mit einem durch einen Vorhang getrennten Hintergelass. Als einen Würfel (kaʿba), von Lampen erleuchtet, schildert sie ʿAbda: M. XXV 72. Man sass dort auf kunstvoll gewirkten Teppichen, auf denen Hühner und Löwen

und „alle möglichen Dinge“ dargestellt waren (ʿAbda: M. XXV 70/71). Weinbuden und Sängerinnen traf man vornehmlich auf Jahrmärkten an (vrgl. JH 438). Der Gedanke hieran mag auch Lebîd m. 75 vorgeschwebt haben; in Tabâla befand sich ja der heilige Stein Dhu 'l-khalasa; wie andere Kultstätten war daher auch Tabâla ein Marktort (WR 42/3). DH No. 216 Einl. biegt eine Streifschaar der Sulaim nach *T*âif ab, um dort Proviant und Wein zu kaufen. Vielleicht stammte derselbe allerdings nicht von den Händlern, welche *T*âif als Kultort anlockte, sondern aus den oben erwähnten Weinbergen, die vor dem Islam auch Wein geliefert haben mögen. Ein Wahrzeichen an dem *h*ânût, wahrscheinlich ein grüner Zweig, zeigt an, dass der Wirt noch Weinvorräte zu verkaufen hat; andernfalls wird dasselbe heruntergerissen.

Häufig rühmen sich die Dichter schon während der Morgendämmerung beim sabû*h* „Frühschoppen“ in der Kneipe angetroffen zu werden (z. B. Thaʿlaba M. XXI 17; ʿAbda: M. XXV 66 ff; Lebîd m. 61); gerötete Augen nach dem Frühschoppen erwähnt al-*H*âdira: M. VII 16; Imr. 59, 9 vergleicht sich mit einem bereits in Folge des Morgentrunks Bezechten; andere zechen des Mittags (ʿAntara m. 37). Ein kleiner Trupp (thuba), circa 10 Mann stark, stürmt man wol die Kneipe (Zuhair I 31). Da die Weinbude eine fremde Pflanze auf arabischem Boden, erklärt es sich, dass die Trinkgebräuche vielfach mit antiken eine merkwürdige Congruenz aufweisen. Zunächst kann von einem Weinfass, von dem Socin in seinem ʿAlqama S. 7 redet[1]), natürlich im alten Arabien keine Rede sein. Die Weinkrüge (dann plur. dinân)[2])

---

1) Auf derselben Seite übersetzt Socin zweimal kattân mit Baumwolle, indem er es offenbar mit q*ut*n verwechselt.

2) Vrgl. FAF 169, das Wort ist nach freundlicher Mitteilung meines Collegen Dr. Rost auch assyrisch: Friedr. Delitzsch, Assyrisches Handwörterbuch S. 225.

waren mit ihrem unteren Teile in die Erde eingegraben und mit einem Tonsiegel (khitâm: Lebîd m. 59; bit-tîni makhtûmu: 'Alqama XIII 40) verschlossen. Der von der Säbelantilope gespiesste verblutende Jagdhund wird mit solch einem (zerbrochenen) dann verglichen (Lebîd, Khâlidî S. 69). Der Beduine selbst führte solch zerbrechliche Waare natürlich nicht auf seinen Wanderzügen mit sich; will und kann er seinen Gast mit Wein bewirten, so holt er den Weinschlauch (ziqq s. FAF 171) hervor (Lebîd, Khâlidî S. 33 u. 132). Die Krüge waren gepicht. Deshalb rühmt sich Mâlik b. Asmâ (*H* 671), dass der Hund ihn bereits am Geruche des Schlauches und Peches erkenne. Aus dem dann schöpfte man den Wein in blanke Kannen (ibrîq plur. abârîq), die mit Gänsen[1]) auf den Uferhöhen des *T*aff[2]) (*H* 559) oder Gazellen auf einer Anhöhe ('Alqama XIII 42) verglichen werden. Die Kanne war mit duftigem Basilienkraut (rai*h*ân, Ocimum basilicum) umkränzt ('Alqama XIII 43) und trug einen Seiher, ähnlich dem Maulkorb des bissigen Kamels[3]). Dieser Seiher bestand aus Leinwand und wurde nach dem Mundschleier der Parsen benannt (s. Heft II S. 112). Socin übersetzt 'Alqama XIII 41 (bei ihm II 42): „da ihn umgoss der Sohn eines Fremden, indem er umwickelt war mit dem Baumwollenlappen". Doch ist hier von keinem in einen „Baumwollenlappen" (sic!) eingewickelten Sohne die Rede, sondern die Stelle heisst: „da ihn einschenkte der Sklave eines Fremdlings (d. i. des Wirtes) durch einen Leinwandseiher". Unserer Weinflasche entsprach neben dem ibrîq bisweilen auch die qulla[4]) (Lebîd, Khâlidî

1) Wahrscheinlich Kropfgänsen, Pelikanen. Vrgl. Lebîd 40, 49.

2) Über den *T*aff s. Jâqût III 539.

3) Ausser den Heft II S. 112,3 genannten Stellen s. Lebîd XXXIX 74. Auch die Hebräer kannten den Weinseiher s. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 95.

4) Vrgl. FAF 170, wo Nâb. 24, 10 Druckfehler für Nâb. 27, 10. Ferner L. I 156,7, 159.

120), eine Kühlkarafe aus porösem Ton. Man trank entweder aus einer Trinkschale, *sahn* (z. B. ʿAmr m. 1), auch mit dem syrischen Wort nâgûd benannt (s. FAF 167) oder aus einem gläsernen Becher (kas). *G*arab wird meist als silbernes Trinkgefäss erklärt, „wie ein persischer Schenke den *g*arab füllt“ sagt Lebîd, Khâlidî 142, nach andern stammt der Vers von Aʿschâ (LA). Aus dem Traubensaft wurde mit Gewürz und heissem Wasser ein Punsch[1]) zubereitet (ʿAmr m. 2), denn der Araber hatte in seinem leichten Zelt viel von der Kälte der Wüstennächte zu leiden. Häufiger wurde der Wein jedoch mit kaltem Wasser gemischt (vrgl. ʿAbda: M. XXV 75; al-Aswad ibn Jaʿfur: M. XXXVII 21; Kaʿb ibn Zuhair: Del. 110 V. 4) und zwar nach Imr. XVII 9, indem man zunächst die Trinkschale zur Hälfte mit Wein füllt und dann das Wasser zusetzt. Auch Bienenhonig wurde dem Wein beigemischt vrgl. z. B. Lebîd 41, 16; DH 90, 21. Ferner gelangte Moschus zur Verwendung (Zuhair I 32). Auch scheint man gewürzten Wein gekannt zu haben (vrgl. Imr. m. 80 mit dem jajin hâreqach Hohes Lied VIII 2).

Der Wein scheint meist rot gewesen Dafür spricht nicht nur die Bezeichnung desselben als damu-'z-ziqq (Schubruma: *H* 559) „Blut des Schlauches“, was an das hebräische dam ʿanâbîm (Gen. 49, 11) „Traubenblut“ erinnert, sondern die auf die Farbe bezüglichen Vergleiche. Der Wein erinnert die Dichter an Safran (ʿAmr m. 2) oder Gazellenblut (Imr. 59, 10; al-*H*âdira: M. VII 17); ward „rosig“ nennt ihn Lebîd, Khâlidî 132. Das Alter des Weins gilt als ein Vorzug. Wenn er gut ist, soll er keinen Drehkater (tedwîm) zur Folge haben, sondern Migräne heilen (ʿAlqama XIII 39).

Der *H*âl „muttakian“ Aʿschâs m. 27 bezeugt, dass man nach Art der Alten aufgestützt beim Gelage ruhte. Den

1) Bekanntlich stammt dieses Getränk aus dem Orient, s. Mich. Haberlandt, Der altindische Geist S. 78 ff.

Trank kredenzte ein Schenke mit Fingerspitzen, die mit firṣâd[1]) rot gefärbt waren, im weibischen[2]) qurtaq und mit Ohrgehängen geschmückt: M. XXXVII 23[3]), Aʿschâ m. 29 und bringt den zweiten Becher, während der Gast noch nicht den ersten geleert hat (*H*assân ibn Thâbit: Del. S. 99 V. 18). Die Zecher rufen ihm „hâti‘ (bring her) zu (Aʿschâ m. 28), wenn sie ein neues Glas wünschen. Die Zunge des Trinkers stammelt wie die des Gelähmten (Imr. 59, 11). Schliesslich gleichen die Zecher Kriegern, welche Wunden erschöpft haben (Burg: *H* 560) oder wie Zuhair I 34 sagt: „man ging zwischen Getödteten, deren Seelen getroffen waren, ohne Blutvergiessen“.

Das Gelage verschönte eine Sängerin (qaine). Bei Aʿschâ m. 30 trägt sie einen weiten Morgenrock und heisst deshalb fu*d*ul. Sie pflegt nicht spröde zu thun, *T*arafa beschreibt sie m. 50: „cujus sinus inferior pars ampla est, quae a sodalibus se palpari patitur, molli tenuique corpore, cum vestes exuerit, praedita“. Ihren Gesang vergleicht Abû Mi*h*gan (ed. Abel IV 4) dem Summen der Fliegen eines bewachsenen Wüstengrundes[4]). Man muss sich dabei neben der Monotonie des orientalischen Gesanges vergegenwärtigen, wie solche Spuren organischen Lebens das Herz des einsamen Wüstendurchquerers zuweilen erfreut haben mögen. Zur Belohnung warf man ihr wol den Mantel hin. „Und ich pflegte zu schlachten“, sagt ʿAbd Ja*g*ûth (A*g* XV 76) „für edele Zecher mein Dromedar und zu zerreissen zwischen den beiden Sängerinnen meinen Mantel“. Gewänder werden der Sängerin auch bei ʿAbda (M. XXV 81) gespendet. Durch den Zuruf „asmiʿînâ“ (lass uns hören!) forderte man sie zum Vortrag auf (*T*arafa

1) Vrgl. Qazwînî I 248 Zeile 8.

2) s. Dozy, Vêtements S. 362.

3) Dieses Lied des al-Aswad ibn Jaʿfur enthält überhaupt eine vortreffliche Schilderung einer altarabischen Kneipe.

4) Das ist rau*d*a zunächst s. Heft II S. 111.

m. 51). Auch pflegte eine solche qaine die Handtrommel (duff) zu schlagen (Gâbir ibn *H*unaj: M. XXXV V. 9), verstand bisweilen auch die Saiteninstrumente kirân (Imr. 63, 5) und mizhar[1]) (Imr. 63, 6, ʿAlqama XIII 37) zu spielen. Lebîd sagt (Khâlidî S. 70) einen Strauss schildernd „als ob seine Brust die Platte eines kirân"; die Spielerin des kirân heisst karîne. Muzarrid vergleicht M. XVI 17 das Wiehern seines Renners den Flöten[2]) der Zecher, denen ein Glockenspiel (galâgil) antwortet. Die Zecher pflegten auch selbst Lieder vorzutragen und dabei, wie es scheint, einen Basilicumzweig in der Hand zu halten (Aʿschâ m. 27 vrgl. de Sacy, Chrest. Arabe 2 éd. II S. 485). Die Lieder scheinen häufig obscöne Spottlieder gewesen zu sein, wenigstens singen nach Zuhair VIII 7 die Kaufleute (Weinwirte) ein solches Lied, wenn sie zum Wasserplatz hinabsteigen. Die qaine war misachtet: DH 107, 30.

Mit der Zecherei war häufig auch eine Schmauserei verbunden; ein Widderbraten wurde am Spiess hergerichtet (ʿAbda: M. XXV 76, Nâbi*g*a m. 16). Den hurtigen, rührigen Koch brachte der Gast in die Kneipe mit (Aʿschâ m. 25).

So wurde die Kneipe, zumal wenn noch Trinkgelder in Form zerrissener Mäntel hinzukamen, ein kostspieliger Aufenthalt, denn der Wein war bereits an sich nicht billig (vrgl. FAF 160). Als Preis nennt Abû Mi*h*gan (Del. 27 Z. 5) ein dreijähriges Kamel für den Schlauch, vrgl. *T*arafa V 42, Zuhair XV 34. Doch werden auch Stuten, Hengste und Sklaven vertrunken (al-Munakhkhal: Ag. XVIII 156). Zuweilen wird auch mit geprägtem Gelde bezahlt, so bei ʿAntara m. 37, bei al-Aswad ibn Jaʿfur (M. XXXVII 22) mit darâhimi-'l-asgâd (s. Lane Lex. I 1307). So erklärt es sich, dass die in der

1) Eine Beschreibung dieses Instruments bei den Slawen hat Bekrî ed. Kunik u. Rosen S. 40.

2) Man kannte Flöten aus durchlöchertem Rohr s. z. B. Lebîd, Khâlidî 44.

Kneipe erscheinende Tadlerin (ʿâdhila) zum ständigen Bilder-Inventar der Qasîden gehört.

Der König Gadhîma von *H*îra machte bekanntlich die beiden Farqad-Sterne zu seinen Trinkgenossen (vrgl. z. B. Brünnow's Chrest. S. 29); doch scheinen hier persische Vorstellungen zu Grunde zu liegen; wenigstens erzählt Vámbéry, Sittenbilder aus dem Morgenlande S. 85, dass die Perser heute bei ihren Trinkgelagen einzelnen Sternbildern zutrinken; arabische Parallelen kenne ich nicht.

Das islâmische Weinverbot erscheint weniger rigoros, wenn wir bedenken, dass Traubenwein in Arabien ein teueres Luxusgetränk und nicht immer zu haben war. Das Motiv, welches dieses Verbot veranlasste, ist bisher noch nicht genügend aufgeklärt worden. Die Erklärungsversuche haben mehr den Charakter speculativer Einfälle als dass sie mit den historischen Daten rechnen. So ist Palgraves (I 427 ff) Ansicht, das Weinverbot sei eine Trotzbestimmung gegen die Christen, für deren Wahrzeichen der Wein wegen des Abendmahls gegolten, quellenmässig nicht zu erweisen. Andere suchen statt des religiösen ein militärisches Motiv geltend zu machen. Der Gläubige, der ja zugleich Krieger war, sollte durch den Wein nicht verweichlicht, sondern erst nach vollbrachter Arbeit im Paradiese damit belohnt werden. Nun ist aber die Paradiesschilderung älter als das Weinverbot, die Verweichlichung durch Wein aber zum grössten Teil eine klassisch angehauchte Schulphrase. Für eine national-ökonomische Motivirung liessen sich eine Reihe anderer luxusfeindlicher Satzungen des Islâm, das Verbot von Seide, Goldbrokat, goldenem und silbernen Trinkgeschirr (vrgl. z. B. Bukhârî III 83) als Parallele heranziehen und der Umstand, dass die Weinwirte Ungläubige waren, verwerten. Vor allem aber hat man mit 3 Punkten zu rechnen:

1) dem Text des Qorân,

2) dem uns bekannten Zeitpunkt des Erlasses,

3) der Erreichbarkeit der Kenntnis älterer Weinverbote für Mu*h*ammad.

Aus der Vergleichung von Sûre II 216 mit V 92 ergiebt sich zunächst, dass der Gedanke des Weinverbots allmählich reifte. Da erstere Stelle kurz vor der Schlacht von Bedr (Ramadân 2 h.) offenbart sein muss, wie Nöldeke in seiner Geschichte des Qorâns gezeigt hat, letztere aber das Weinverbot enthält, welches in den Monat Rebî' el-auwal des Jahres 4 h. fällt (JH 653), so liegen etwa 1½ Jahre, zwischen den zuerst geäusserten Bedenken gegen den Wein und seinem Verbot. Dadurch wird unwahrscheinlich, dass ein bestimmter Vorfall das Weinverbot veranlasste. Sûre V 93 begründet das Weinverbot damit, dass der Satan durch Wein und Spiel in der Gemeinde Zwistigkeiten errege und von religiösen Übungen ablenke. Mu*h*ammads Motivirungen sind natürlich für die Gläubigen berechnet; der wahre Beweggrund lässt sich oft aus der Sachlage erschliessen und stimmt mit dem officiellen selten überein. Sûre II 216 fällt nun in die Zeit der Trotzbestimmungen gegen das Judentum. Sie bildeten die Ouverture zu dem gewaltsamen Vorgehen Mu*h*ammads gegen die Juden. Das definitive Verbot aber (Sûre V 92) fällt in die Periode des eröffneten Vertilgungskrieges; es wurde im Jahre 4 während des Feldzuges gegen den jüdischen Stamm Na*d*îr erlassen, welcher dessen Vertreibung aus Arabien zur Folge hatte. Es liegt demnach nahe, es mit der oben erwähnten Thatsache in Verbindung zu bringen, dass unter den Weinhändlern viele Juden waren. Diese Vermutung schliesst nicht aus, dass zugleich das Vorbild älterer Weinverbote auf den so wenig originellen Propheten einwirkte. Als er das Fasten am jüdischen Versöhnungstag für unwesentlich erklärte, führte er den *h*arrânischen Fastenmonat ein[1]). Wein-

1) Durch das Zusammenfallen des Datums im Einsetzungsjahr

verbote finden wir nun bei Nasiräern (Amos II 12), Rechabiten (Jer. 35, 8), Nabatäern (Diodor Lib. XIX cap. 94, 3), Brahmanen etc.; für Muhammad kommen aber wol nur die Manichäer in Betracht, welche den Wein perhorrescirten s. Flügels Mani S. 95 und 280. Manichäer (ez-Zendeqa) gab es nach Ibn Qutaiba unter den Qoraisch (Brünnow's Chrest. S. 34). Beachtenswert ist auch die Notiz *Ag* III S. 187, dass Muhammads Zeitgenosse, Omeija ibn Abî Salt, der obwol religiös veranlagt sich ihm nicht anschloss, den Wein für verboten hielt. Aus persönlicher Antipathie Muhammads gegen den Wein ging das Weinverbot jedenfalls nicht hervor[1]); Paradiesschilderungen der mekkanischen Periode wie Sûre 56 Vers 16 ff erinnern in einigen Zügen auffallend an die Weinbude der alten Dichter.

Trunkenheit bestraft das islâmische Recht mit 40 Hieben, die bei verstockten Trinkern bis auf 80 gesteigert werden dürfen[2]). Schlimmere Qualen warten der Weintrinker in jener Welt; im Höllenfeuer haben sie entsprechende Durstesqualen zu leiden und schreien 1000 Jahre lang: Weh mein Durst! (K. ahwâl al-qijâme ed. M. Wolff S. 98 des Textes). In den ältesten Zeiten des Islâm wurde das Weinverbot mit grosser Strenge aufrecht erhalten. Dass dies nicht immer leicht war, ersehen wir aus manchem Liede des Abû Mihgan. Übertretungen kamen natürlich auch damals vor. Vom Stamme Garm heisst es in einem MDh VI 153 mitgeteilten Liede: „Nicht tranken sie ihn, als er erlaubt war und trieben

---

wird die harrânische Ableitung des Fastenmonats, wie ich in meiner Abhandlung über den Ramadân gezeigt habe, gesichert.

1) Vrgl. hierzu und überhaupt E. Rehatsek, Wine among the Ancient Arabs: Journal of the Bombay Branch of the RAS 1879.

2) Mâwerdî S. ٣٨٨. Sultan Solimans Kanun setzt ausser der Strafe des Richters für jeden Trunk eine Geldstrafe von 1 Asper fest; ich kann dies wichtige Gesetzbuch leider nur nach Hammer, Des osmanischen Reichs Staatsverfassung I S. 147 citiren.

nicht seinen Preis in die Höhe am Markttage, aber seitdem das Wein-Verbot vom Himmel gekommen ist, siehe da ist kein Garmî mehr nüchtern". Ebend. VI 144 wird dem südarabischen Stamm Khuzâʿa, nördlich von Mekka, seine Leidenschaft für Wein vorgeworfen. Ein Statthalter ʿOmars in Maisân dichtete ein Weinlied, in welchem es unter anderm heisst, dass die Dihqâne auf seinen Wunsch ihm etwas vorsängen, wobei wir wol an Stoffe aus der persischen Heldensage zu denken haben. Das Lied gelangte zu Ohren des Khalifen, der ihn absetzte und die Ausrede, dass er zwar Weinlieder gedichtet, weil er eine poetische Ader habe, aber nicht dabei gekneipt habe, nicht gelten liess (Del. S. 28/29). Unter ʿOthmâns schwächlicher Regierung passirte es dagegen, dass, als der Statthalter von Kûfa bezecht in die Moschee kam das Morgengebet abzuhalten[1]), zwei beschwerdeführende Abgesandte vom Khalîfen ungnädig empfangen wurden (MDh IV 260). Die Omeijaden waren gleichfalls tolerant. *Ag* V 167 erzählt, dass der Khalîfe Hischâm dem *H*ammâd ar-râwija, welchen er hatte rufen lassen, um ihm zu einem Verse, der ihm im Kopfe herumging, den Verfasser zu nennen, als dieser sofort das ganze Gedicht recitirte, dreimal Wein kredenzen liess, bis er zusammenbrach. In einer andern Version, die daselbst gegeben wird, fehlt dieser Zug und der Verfasser erklärt diese für die richtige, weil Hischâm nicht Wein trank, noch es von andern in seiner Gegenwart geduldet, sondern sie bestraft hätte. Nach Kremer (Culturgesch. des Orients I S. 149) hielt Hischâm freilich jeden Freitag nach dem Gottesdienste ein Zechgelage. In vielen Fällen haben sicherlich die späteren Frommen den verhassten Omeijaden Trunkenheit angedichtet. Andrerseits ist der religiöse Indifferentismus der Omeijaden Thatsache. Das Volk dachte freilich zum grossen

---

1) was wegen Sûre IV 46 als besonders schweres Verbrechen gilt.

Teile anders als die Hofkreise. ʿAqîl prügelte seine Tochter, weil er vermutete, dass sie Wein getrunken habe[1]. Erst mit den ʿAbbâsiden gelangte auch bei Hofe eine strengere Praxis zur Geltung. Allerdings gedenkt Abû Nowâs in seinen Weinliedern häufig des Katzenjammers, khumâr[2]; er ging im Palaste Harûn ar-Raschîds ein und aus, wurde aber auch vom Khalîfen wegen seines Lebenswandels gelegentlich streng bestraft; das Volk mied ihn als gottlos. Dass das Wort qahwe ursprünglich Wein bedeutet (vrgl. z. B. Aʿschâ m. 27, Abû Mi*h*gan ed. Abel III 5) zeigt, wie Lane (III 163) bemerkt, dass der Kafe an Stelle des Weins trat; die Kafeverbreitung war zweifellos durch das qorânische Weinverbot bedingt. So fand der islâmische Orient im Kafehaus einen Ersatz für die Weinschenke. Letztere spielt eine grössere Rolle nur noch in Persien. Im Herzen der Perser schlug der von fremden Eroberern ihnen aufgezwungene Islâm selten tiefe Wurzeln. Die angestammten Sitten ihres weinbauenden Vaterlands vermochte er nicht zu ersticken. Ich brauche nur an *H*âfi*z* und die grosse Zahl der ihm geistesverwandten Dichter zu erinnern.

Unterhaltung.

Bei dem Alltäglichsten lassen uns die sonst so ausgiebigen arabischen Quellen doch bisweilen im Stich. Den Inhalt der täglichen Unterhaltung müssen wir uns im Geiste nach Reisewerken und aus dem sonst bekannten Interessenkreis ergänzen. „Endlos sind“, sagt Nachtigal in seinem Aufsatz „Araber in Central-Afrika und Nomadenleben“, „die Gespräche über Kamele, über die Stute die gekalbt hat und so und so viel Milch giebt“ etc. Häufig werden Geschichten von der Schnelligkeit erworbener Rosse erzählt. Die Rede-

1) *H* 464. Abweichend erzählt die Geschichte *Ag* XI 87.
2) Gegen ihn empfiehlt Qazwînî I 257 Quitten als Nachtisch.

weise der Araber muss sehr lebendig gewesen sein. Schwüre bei den Heiligtümern und andere wie wagaddika bei deinem Glück (sic!) waren sehr gebräuchlich. Auch liebte man rhetorische Fragen. Zum Ausdruck des Schmerzes beisst man sich auf die Fingerspitze (NB 114, vrgl. auch Sa'dîs Bostân S. ١٣٩ V. 11); Aus ibn *H*agar 23, 52 ist das Beissen auf den rechten Daumen Zeichen des Ärgers. Das Schütteln des Kopfes scheint dagegen Zeichen der Freude zu sein (M. 40, 14).

Spiele.

Gleich dem Weintrinken hat der Qorân dem Beduinen auch eine andere Hauptbelustigung, das Meisirspiel, untersagt (Sûre V 92 ff, vrgl. II 216), während in der Gâhilîja derjenige, welcher sich des Meisirspiels enthielt, geizig und unedel gescholten wurde. Zur wirklichen Ausrottung der alten Spiele haben dann namentlich die Wahhâbiten in ihrer fanatischen Periode beigetragen. Das Meisirspiel können wir als einen Vorläufer des Kartenspiels betrachten, nur dass man ein anderes Material, nämlich Pfeile ohne Befiederung und Spitze (sing. qid*h*, zalam od. zulam) benutzte. Wie es verschiedene Kartenspiele giebt, gab es wahrscheinlich auch verschiedene Arten des Meisirspiels[1]). Das Spiel wurde meist im Winter von 7 Spielern gespielt; der Einsatz waren Kamele, die dann gleich geschlachtet wurden. Doch benutzte man das Pfeilspiel wie wir das Kartenspiel auch als Orakel[2]); allerdings kamen dabei nur 3 Pfeile, die anders benannt waren, zur

---

1) Näheres bei A. Huber, Über das „Meisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber (1883) und Landberg, Primeurs Arabes I. Die meisten von mir notirten Verse fand ich bei Huber wieder; Rabî'a ibn Maqrûm M. XXXI 14 scheint zu fehlen.

2) In dieser Hinsicht erinnert das Schütteln der Loospfeile an das Werfen der Runenstäbe.

Anwendung s. A*g* VIII S. 70. Diese Bestimmung war vielleicht die ursprüngliche vrgl. bereits Ez. XXI 21, WR 126/7, Hosea IV 12. Der Qorân (Sûre III V. 39) erzählt, dass man die Loospfeile darum geworfen habe, wer Maria, die Mutter Christi, aufziehen solle. Dass das Meisirspiel überhaupt sehr schwunghaft betrieben wurde, geht aus den häufigen Erwähnungen und mannigfachen ihm entlehnten Vergleichen bei den alten Dichtern hervor; so hat Imr. m. 22 leidenschaftliche Meisirspieler zur Voraussetzung. Einen Nachklang des Meisirspieles glaube ich noch in folgendem von Wrede S. 93/4 beschriebenen Brauch beim Schlachten eines Kamels zu erkennen: „Hierauf werden so viele gleich grosse Haufen gemacht, als Personen zugegen sind, und zur Teilung geschritten. Um jeden Streit zu vermeiden, giebt ein jeder irgend einen Gegenstand, welcher in ein dazu bereit gelegtes Tuch geworfen wird. Einer der Gesellschaft nimmt diese Pfänder in Empfang, schüttelt sie durcheinander, und setzt sich, mit dem Rücken nach dem Fleische gewandt, nieder[1]): Ein Anderer zeigt dann auf den Fleischhaufen und fragt, für wen derselbe bestimmt sei. Hierauf wird ein Pfand aus dem Tuche gezogen und auf das bezeichnete Fleisch gelegt. Ein Jeder nimmt dann das Fleisch, auf welchem sein Pfand liegt“. Vrgl. auch das von Mayeux III S. 3/4 beschriebene laʿb al-qaṣab.

Auch eines Werfspiels mit Knöcheln (kiʿâb) wird gedacht, Schanfarâ Lâm. 43; die Knaben liessen sich, wenn ein Widder geschlachtet wurde, diese Knöchel von dem Tiere geben (A*g* V S. 190)[2]). Das in Ṭarafa's m. 5 erwähnte fiâl-Spiel be-

---

1) Dieser Mann vertritt also die Stelle des *ḥurḍa*. Vrgl. Kremers Mitteilungen: Sitzungsberichte d. phil.-hist. Cl. d. Ak. d. Wissensch. VI Wien 1851 S. 432, woselbst statt خوصة حرضة zu lesen ist.

2) Vámbéry, Das Türkenvolk S. 191: „Einer besondern Verbreitung hat sich beim Türkenvolke von jeher das Aschyk d. h. Spiel mit den Schlüsselbeinen der Schafe erfreut, eine Art Würfelspiel, bei dem auch

stand darin, dass ein Gegenstand in einen Sandhaufen versteckt wird, welchen die spielenden Knaben mit der Hand teilten. Es handelte sich darum zu erraten, in welcher Hälfte der Gegenstand stecke. Die rennende Antilope, welche den Sand der Dehnâ spaltet, wird einem Fiâlspieler verglichen (Lebîd, Khâlidî 115).

Bei andern Spielen war die Gymnastik die Hauptsache. Mayeux (III S. 3) hebt als ein Charakteristicum der Beduinenspiele hervor, dass mit ihnen niemals Gefahr verbunden sei. Das von al-Musaijib ibn 'Alas (M. X 13) erwähnte *sâ'*-Spiel, bei welchem sich die Hände der Spieler so flink bewegen sollen wie die Vorderfüsse einer Kamelin, wäre nach dem Qâmûs mit dem *saulagân*-Spiel zu identificiren. Die *saulagân* genannte Keule wurde nach Qazwînî I 253 aus Weidenholz (Salix Aegyptiaca L.) gefertigt und nach II 316 von Nehâwend exportirt. Man schlug mit dieser Holzkeule vom Pferde aus nach Kugeln, weshalb 'Amr m. 93 auf dieses Spiel bezogen wird vrgl. FE 181. Das Fliegen der Vorderarme und das Aufwerfen der Steine durch flüchtige Wildesel wird der qula verglichen, einem Holzstück, das spielende Knaben mit einem grösseren, qâl, in die Luft schlagen ('Amr m. 89, Tarafa XIV 12, DH 92, 39). „Schlank wie die miqlâ des Knaben", heisst es Imr. 34, 23 und „beweglich wie die miqlâh des Knaben" Lebîd, Khâlidî S. 100, der Plur. maqâlî: ebend. S. 116; an allen 3 Stellen bezieht sich der Vergleich auf den

grössere Einsätze gemacht werden. Das Beinchen wird nach seiner Formation verschiedenermassen benannt. Die ausgehöhlte, sattelartige Seite heisst Tscheke oder kirgisisch Scheke, die scharfspitzige Seite Altschi oder Alschi und die flache Seite Tawa oder Taka. Beim Aufwerfen der vier, bisweilen auch acht Beinchen, rufen die Mitspielenden je nach Belieben: „Ich spiele auf Tscheke!" „ich auf Altschi!" „ich auf Tawa!" und wem die meisten Beinchen auf die ausgerufene Seite fallen, der hat das Spiel gewonnen". Die Vermutung liegt nahe, dass diese Spiele ursprünglich den Charakter von Weissagungen hatten und das Schaf ein Opferschaf war.

Wildesel. Über Spielpfeile *ḥizâ* sing. *ḥazwa* s. Muzarrid: M. XVI 39, SchW 294, gamâmiḥ sing. gummâḥ: *Ḥuṭaia* 29, 9. Imruulqais vergleicht m. 58 und IV 48 sein Ross einem unserm Jou-jou ähnlichen Spielzeug khudhrûf, das sich in Arabien nach Doughty's Beschreibung (I 433) bis auf den heutigen Tag, obwol unter anderm Namen, erhalten hat. Es ist eine Scheibe, die zweimal durchlöchert und auf eine Schnur gezogen wird, welche die Mütter ihren Knaben aus feinster Kamelwolle spinnen. Diese werfen die Scheibe in die Luft, so dass sich die beiden Enden der Schnur zusammendrehen. Indem sie dann die Doppelschnur bald ausziehen, bald nachlassen, dreht sich der Kreisel schwirrend in der Luft und folgt der Bewegung ihrer Hände, wie das Ross dem Zügel des Reiters. Vrgl. Zuhair III 27, Aʿlams Comm. dazu bei Landberg, Primeurs Arabes II S. 185, DH No. 84 V. 9 und 93 V. 15. Rutschbahnen aus glattem Fels werden Imr. IV 36 erwähnt. Dass ʿarʿâr der Ruf sei, womit sich die Knaben zu einem Spiel auffordern, scheint nur aus Nâbiġa X 12 gefolgert zu werden. Imruulqais spielt Aġ VIII S. 67 letzte Zeile nerd[1]), doch war dieses aus Persien entlehnte Spiel wol nicht volkstümlich, sondern eine Belustigung der Königssöhne. Als Spiel der Jungfrauen wird eine Schaukel (daudâ^{tun}) erwähnt, deren Strick sie im Gezweige befestigten (al-Muraqqisch al-akbar M. XL 11); vrgl. Sprenger, Muḥammad III 62.

Jagd.

Die Jagd ist bei den Beduinen nicht Sport, sondern wird um des Bratens willen betrieben. Wer ein Ross sein eigen nennt, braucht zur Jagd keinen Hund. Am liebsten überlässt er dann das Jagdgeschäft einem Burschen, meist ġulâm[2])

1) Über das Nerdspiel s. auch van der Linde, Geschichte und Litteratur des Schachspiels an mehreren Stellen.

2) Imr. IV 46. So ist auch ġulâm bei Imr. m. 57 zu fassen. —

oder auch walîd genannt, mit dem er auszieht. Zunächst liegt diesem das Ausspähen des Wildes ob, weshalb er auch Imr. 40, 18 rabî „Späher“ genannt wird. Während er seine Kleidung der Farbe des Bodens anpasst, ahmt er mit dem erhobenen Kopf ein Gazellenjunges nach (Imr. 40, 19), vielleicht indem er die Haut eines solchen zu Hülfe nimmt, ähnlich wie nach Brehm (Vögel III S. 705) der Strauss durch einen maskirten Jäger, der einen abgetrennten Straussenhals vorhält, getäuscht wird. Auf dem Bauche kriecht der *g*ulâm zu seinem Herrn zurück mit der Meldung, was für Wild er erspäht. Nun wird er auf dessen Ross gesetzt, das ihn widerwillig trägt, während sein Herr ihm noch Anweisungen erteilt (vrgl. Imr. 40, 23 ff, Ahlwardts Khalaf al-a*h*mar S. 323/4). Mit der Lanze durchbohrt der Bursch vom Rosse die flüchtenden Antilopen (Imr. IV 54). Imr. 40, 29 bringt er einen Esel, einen Antilopenbock und ein Straussenmännchen zur Strecke. Dagegen tritt uns der Berufs-Jäger unberitten, aber mit 2 Hunden ausgerüstet in den Liedern entgegen, meist scheint es ein armer Hungerleider zu sein[1]), der oben, weil er keine Heerden besitzt, zum Bogen greifen muss. Wenn er seinen Söhnen nicht frisches Wildpret abhäutet, so hungern sie (Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXXI 29); er weiss gewiss, dass, wenn er kein Wildfleisch trifft, er schwindet (Aus ibn *H*agar XXIII 44); dhû fâqa^{tin} arm wird der Jäger DH 92, 53 genannt. Nach dem Deminutiv 'u*g*aibir (DH 116, 16; 124, 7) „ein kleiner staubfarbener“ zu schliessen, war der Jäger meist von kleiner Statur. Vermutlich liegen hier Verhältnisse vor, wie sie noch heute in der syrischen Wüste der Stamm der Benû *S*lêb (صليب) repräsentirt, der, weil er weder Pferde, Kamele noch Schafe besitzt, von der Jagd lebt und

---

Auch Doughty sagt I 457: „Der Nomade ist kein Jäger“. Ähnliches gilt von den Hebräern, wie Benzinger, Hebr. Archäologie S. 204 ausführt.

1) Der Besitz eines Rosses bedingt immer einen gewissen Wohlstand

sich in Gazellenhäute kleidet. „Sie gehen“, sagt Burckhardt S. 12, „unter den Arabern als Bettler umher und verwenden alle Almosen auf den Ankauf von Pulver und Blei. Das getrocknete Fleisch der Gazelle ist das ganze Jahr hindurch ihre Nahrung“. Früher waren sie Christen, sie führen noch das Kreuz als Stammesabzeichen: Ztschr. für Ethnol. IX S. (15). Vrgl. über sie Doughty (Index unter Solubba) und Wetzstein: ZDMG XI. Bd. S. 492, der eine *S*lêbfamilie in ihren mit der rauhen Seite nach aussen gekehrten Gazellenhäuten mit Orang-Utangs vergleicht, während das Kind des Jägers von ʿAbda ibn *at-T*abîb dem Affen (M. XXV 28), das Weib desselben DH 92, 54 mit den weiblich gedachten saʿâlî-Gespenstern[1]) verglichen wird. ʿAbda nennt a. a. O. das Weib des Jägers keifend, struppig, halbnackt. Vrgl. DH 124, 7.

Besonders schmackhaft ist das Fleisch des Wildesels, der sich, obwol eigentlich ein Steppentier, schon in vorislâmischer Zeit vornehmlich in die Gebirge zurückgezogen hatte (s. Ahlwardts Khalaf al-a*h*mar S. 349), um der menschlichen Verfolgung zu entgehen. Dort in einsamer Gegend wird er mehrfach geschildert, wie er vom Hügel späht gleich dem Vorposten eines Heeres, so dass diejenigen, welche ihn von weitem sehen, ihn für einen beobachtenden Reiter halten (Aus ibn *H*agar XXIII 35. 36) oder wie er ein Weibchen oder drei vor sich herjagt[2]). Seine Eifersucht hat ihn zu Kämpfen mit seinen Genossen getrieben, von deren Bissen sein Fell zerzaust ist. Nun treibt er seine Weibchen vor sich her und sucht unebenen Boden zu gewinnen, auf dem sie

1) Mit den saʿâlî werden Imr. 53, 2 Kriegsgefangene verglichen. Rosse springen wie saʿâlî: Del. 44 Z. 2. Danach modificirt sich WR 135.

2) So entführen die Wildesel häufig auch zahme Eselinnen dem Lager und nehmen sie in ihre Heerde auf, wie das auch die wilden Pferde thun. Auf dieser Beobachtung beruht Sindbâd al-ba*h*rî ed. Alger 1884 S. 18 des arabischen Textes Z. 5, 6, S. 19 Z. 7. — Die Dreizahl z. B. Zuhair XV 15.

weniger leicht entrinnen können, da sie in der Ebene schnellfüssiger sind als die Männchen (vrgl. Heft II S. 99). Bald treibt er sie zu den Weideplätzen, wo sie die frischen Buhmâpflanzen weiden (Imr. X 9). Auf den Bergen *H*âils nähren sie sich während des Sommers von naṣî, wol Aristida s. Ascherson & Schweinfurth, Illustr. S. 226 und qaṣîṣ, (Imr. 34, 18) einer Leitpflanze für Trüffeln, also wol dem heute gerîd genannten Helianthemum salicifolium s. Wetzstein: Sitzungsber. d. Botan. Vereins d. Provinz Brandenburg, XXII S. 127. Bald jagt er sie schreiend zur Tränke (Imr. 34, 20). Zur Nachtzeit gelangen sie zum Weiher[1]), wo sie in der Morgenfrische das kalte Wasser schlürfen (Imr. X 9), in das der Wildesel die zerkauten Kräuter zu speien pflegt, welche er noch zwischen den Zähnen hat (Imr. IV 22). Sie schreiten ins Wasser und kommen heraus mit einem Gürtel von Wasserlinsen (? ʿarma*d*, Lebîd I 11). Dort aber lauert in einem künstlichen Versteck der Jäger, der Wildhaare verbrannt hat, um die Witterung zu verhindern (Aus ibn *H*agar XXIII 41). Bei Tagesanbruch, nachdem sie schon sorglos geworden, schiesst er plötzlich einen Pfeil ab. Da fahren sie zusammen, dass ihnen vor Schreck beinahe das Fell reisst (Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXX 19) und stieben davon, Kies und Staubwolken hinter sich emporwirbelnd. Dies Aufwerfen von Staub ist gerade für den Wildesel charakteristisch[2]), „ich entkam das Entkommen des khadhûf" d. h. der Staubaufwirblerin, Eselin heisst es DH 84, 4. Der Jäger ist in vorislâmischen Gedichten fast immer erfolglos; Rabîʿa ibn Maqrûm, M. XXXI 30 reisst ihm die Sehne.

Neben dem Wildesel ist das häufigste Wild die schöne

---

1) Imr. 34, 21, Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXXI 27; vrgl. Aṣmaʿî zu M. XXX 13 bei Thorbecke S. 80.

2) Vrgl. Heft II S. 99, Zuhair XV 26, Del. 108.

hellfarbige Säbelantilope, Oryx[1]) leucoryx. Allerdings scheinen manche altarabische Dichterstellen weniger auf die Säbelantilope als auf die ihr nah verwandte Beisaantilope, Oryx beisa, zu passen, vrgl. oben S. 31. Der Antilopenbock glänzt wie ein mit Gyps beworfenes Haus (Imr. 35, 22). ʿAbda b. aṭ-Ṭabîb sagt M. XXV 25, dieses Tier sähe aus, als hätte es ein weisses Hemd angezogen „während seine Füsse mit Hosen aus gestreiftem jemenischen Stoff bekleidet sind.“ „Geschwärzt an der Wange, mit Streifen an seinen Fussfesseln, und darüber bis zu den beiden Gelenken marmorirt“ (ebend. 26). Es läuft „indem über seiner Stirne zwei Lanzen schwanken“ (Lebîd, Khalidî S. 68). Eine besondere Feinheit der Dichter, auf welche ich bereits früher hingewiesen habe, besteht darin, dass sie vor die Schilderung der Jagd die eines Gewitterregens einzuschalten pflegen, denn nur auf feuchtem Untergrund werden im freien Gelände Antilopen und Gazellen von Windhunden eingeholt. Heute jagt man freilich Gazellen auch sonst, dann aber mit Falken und Hund zugleich, indem der Falke, von Zeit zu Zeit auf den Kopf der Gazelle niederstossend, deren Lauf verzögert, bis die Hunde herankommen (Layard, Nineveh und Babylon 482). Vor dem Gewitterregen flüchten die Steinböcke (Capra beden) von den Bergen[2]); die Säbelantilope überrascht er, wie sie ängstlich umherirrend ihr Junges sucht, das ihr, als sie der Weide nachgehend beim Einbruch der Dämmerung weniger Acht gab, ein Raubtier zerrissen hat; unter den Wurzeln eines Arṭâbaums[3]) findet

---

1) Wenn Eberh. Schrader in den Sitzungsberichten d. Berliner Akad., Jahrg. 1892 S. 580 vom Einhorn sagt: „Man denkt vielfach an die Antilope ὄρυξ, auch an das Wildrind, arabisch مها etc.“, so hat der Berliner Gelehrte hier aus ein und demselben Tiere 2 gemacht, denn das Wildrind der Araber ist zweifellos für gewöhnlich eine Oryxantilope.

2) Imr. m. 75; Lebîd, Khâlidî 141, wo Huber XIX 19 fälschlich „Antilopen“ übersetzt.

3) Nach Ascherson & Schweinfurth, Illustration de la flore d' Égypte

sie Zuflucht. Die Regentropfen in ihrem Fell glänzen gleich Perlen, deren Schnur man herausgezogen hat[1]). Am Morgen beginnt sie von neuem zu laufen, ihre Hufe gleiten aus auf dem durchweichten Boden. Da erscheint der Jäger[2]) mit seinen Hunden, die sie gleich Wespen verfolgen. Eine Abbildung eines solchen mit seinen 2 Hunden besitzen wir auf einer sabäischen Inschrift, die in den Wiener Denkschr. XXXIII 1883 Taf. VI No. 37 reproducirt ist. Mordtmann & Müller bemerken dazu a. a. O. S. 95: „Die beiden Hunde sind noch deutlich genug abgebildet, um sie als äthiopische Jagdhunde für Gazellen und Antilopen zu erkennen . . . Grösse und Art des Denkmals zeigen, dass der Verstorbene kein Vornehmer war, vermutlich ein Sklave oder Freigelassener der B. Alîjat", die ihm das Denkmal stifteten. Der Jäger jagt mit 2 Hunden, indem, wie bei uns, wenn man Windhunde verwendet, der eine hetzt, indess der andere die Bogen abschneidet. Das benutzt die Antilope, um beide zu isoliren, macht Kehrt und spiesst zuerst den einen Hund mit ihren langen auch dem Menschen gefährlichen Hörnern, sodann auch den andern. Das Horn ragt aus der Seite des Hundes hervor gleich einem Bratspiess, den die Zecher im Braten vergessen haben (Nâbi*g*a m. 16). Die Hunde liegen da wie Weinkrüge (dinân: Lebîd, Khâlidî S. 69). Die Antilope aber stürmt fort gegen den Wind, indem ihre Zunge

---

S. 194: Calligonum comosum L'Hér. Imruulqais schildert XXXI die Antilope vortrefflich, wie sie sich nach kargem Abendmahle ihr Nachtlager unter solch einem Baume wühlt. Der Abendtau betaut sie, und der Ar*t*âbaum duftet gleich einem Hochzeitszelt. Vrgl. ferner Zuhair: Del. 108,9; Lebîd m. 36 ff und Dîwân XIII 16 ff, XL 26 ff, XLIV 5 ff; al-*H*u*t*aia III 17 ff, Aus ibn *H*agar II 3 ff, XII 17 ff. Zu Lebîd m. 14 vrgl. Nâbi*g*a XXIII 20|21.

1) Lebîd m. 43; vrgl. Zuhair XVII 9.

2) Der Jäger trifft auf die Antilope des Morgens, denn am Morgen, wann das Wild zur Tränke zu kommen pflegt, stellt er demselben nach; vrgl. Rabî'a ibn Maqrûm: M. XXX 16.

aus dem linken Mundwinkel heraushängt ('Abda: M. XXV 41). Besonders schön gedeihen die Antilopen, welche den sa'dân, der bei Tû*dih* wächst, weiden (Imr. m. Eingang, Lebîd m. 14, Nâbi*ga* m. 33); dieser sa'dân ist auch das vorzüglichste Kamelfutter s. oben S. 25. Mehrfach werden auch die Antilopen von asch-Schaqâiq genannt (Lebîd m. 37, Imr. 59, 8).

Die Säbelantilope wird in Übersetzungen häufig mit der kleinen Gazelle (Gazella dorcas) verwechselt. Diese ist nach Doughty (I S. 395) in den Sandebenen hell, auf der *H*arra dunkel. Sandfarben, bodenfarben a'far (Imr. 65, 12) fem. 'afrâ heisst sie daher bei den Dichtern. Auf dem rauhen Hochgrund (*h*azn: *H*ârith m. 53) des Thahlân-Berges äst sie, von dessen Gipfel wol ein Adler auf sie herabstösst (Imr. 65, 12). Auch in Bîscha weidet sie Salvadora Persica und die Pflanze *h*ullab (Imr. 63, 11; 'Alqama I ed. Socin III 11; Muzarrid: M. XVI 35). Nach Socin's 'Alqama 33 ist dies eine Pflanze mit Milchsaft, worauf auch die Etymologie hinweist, staubfarben-grünlich, die auch zur Gerberei verwandt wurde. Gazellenreich war auch Wagra: Imr. m. 33, Lebîd m. 14, *Hut*aia V 3, vrgl. Jâqût IV 905/6; vor der Hitze flüchten sich die Gazellen in den Schatten eines sidr-Baumes: *Hut*aia a. a. O. *T*arafa schildert die Gazelle, indem er mit ihr die Geliebte vergleicht, wie sie die überreifen schwarzbraunen Beeren der Salvadora Persica (arâk), deren scharfen Kressengeschmack sie liebt, auf sich herabschüttelt und dann die sich rötenden mit den Zähnen erfassend, die Zweige über sich herabzieht, dass sie dieselben gleichsam wie ein Mantel umhüllen. Der Schlingenleger fängt die Gazelle in der kiffe, was als Grube mit Fangnetz erklärt wird (DH 97, 20).

Wir haben S. 30 gesehen, dass im unteren Euphratgebiet und im Jemen[1]) Gelegenheit zur Löwenjagd geboten war.

1) Jâqûts erster Belegvers für die masada von *H*alja (II 326) stammt aus DH No. 65 V. 7.

Da es jedoch die Araber nicht liebten mit der Gefahr zu spielen, treffen wir die Löwenjagd bei ihnen nicht als Sport wie bei den Assyrern. Auf einer sabäischen Inschrift (Denkschr. d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. XXXIII 1883 2. Abt. S. 35) wird der Erlegung zweier Panther gedacht. Zwei Panther fressen einen Schlafenden in einer Höhle auf: DH No. 110, Einl.

Dass dagegen der Strauss zum Jagdwild gehörte, zeigt der oben erwähnte Vers Imr. 40, 29. Wo in der Wüste Koloquinten (S. 26), tannûm und â (Zuhair I 16) sprossen, sind seine Weideplätze.

Den Flughühnern (qa*t*â) stellte man bei der Tränke mit einer scharak genannten Netzfalle nach (Zuhair X 13), vrgl. Ermans Aegypten S. 325. Doch wurden sie auch bereits mit einem Jagdvogel gejagt. Dass Zuhair X so aufzufassen, wird mir durch Vers 19 wahrscheinlich[1]). Muzarrid erwähnt M. XVI 18 den Habicht des Jägers ausdrücklich. Qorân Sûre V 6 weist dagegen nicht mit Sicherheit auf Raubvögel hin s. z. B. Demîrî s. v. gâri*h*a. Die Jagdart scheint Zuhair X die zu sein, dass der Raubvogel das Vogelwild dem Jäger zutreibt vrgl. Jacob, Handelsartikel 2. Aufl. S. 54, Hehn 6. Aufl. S. 363[2]).

*S*âd bezeichnet im Arabischen zugleich jagen und fischen, von der Jagd auf Hochwild aber gebraucht man qana*s*.

---

1) Das ta*h*talik[u] des 18. Verses bedeutet wol: er stürzt sich ins Verderben d. h. dem Burschen (walîd s. o.) gerade in die Hände, um dem Raubvogel zu entgehen. Durch seine Wildheit entkommt er glücklich auch jenem und findet bei einem Weiher Zuflucht, weil ihn dort die üppige Vegetation verbirgt, wie auch das Wildkalb, wenn es sich zum Saugen duckt, im hohen Grase verschwindet. So verstehe ich Vers 23[b]: „es fürchtet gesehen zu werden und nicht wird es gesehen mit dem Euter“. In diesem Punkte glaube ich von Ahlwardts Übersetzung (Khalaf al-a*h*mar S. 194 5) abweichen zu müssen.

2) Das Kapitel über Falkenjagd hätte in der neuesten Auflage von Hehn mit besserer Benutzung der Literatur vollständig umgearbeitet werden müssen.

Auf den Bergen gewinnt der Jäger auch wilden Honig den Bienen ab; er bedient sich dabei eines hölzernen Instrumentes mi*h*ba*d* (Schanfarâ, Lâmîjat al ʿArab 30), von LA durch mischwar erklärt. Wachskerzenbeleuchtung soll zuerst König Gadhîma al-abrasch von *H*îra eingeführt haben s. A*g* XIV 72, Brünnows Chrest. S. 29.

Mut, Beutezug, Krieg.

Persönliche Tapferkeit ist unter den Semiten, namentlich aber unter den Wüstenarabern eine Ausnahme (vrgl. B 108), so lange nicht die Leidenschaft aufs Höchste entflammt ist oder alles auf dem Spiele steht. Der arabische Nationalheld ʿAntara war ein Halbaraber, *H*arîrî's Held, neben ʿAntara die volkstümlichste Figur des arabischen Orients (vrgl. auch Saʿdî's Bostân ed. Graf II V. 70 S. 145), ein gewandter Schwindler.

Dem Nomaden liegt wenig an der Verteidigung der Scholle, auch der Hausrat des wandernden Beduinen pflegt möglichst dürftig zu sein. So ist es begreiflich, dass er weniger tapfer erscheint als sesshafte Stämme. „Wären die Dattelpalmen dort Kamele", sagt Abû Sufjân von den Medînensern in einem Gedichte JH 713, „so sprächen sie: hier ist nicht unseres Bleibens, so macht euch denn auf den Weg (kratzt aus)". Muzarrid nennt M. XVI 20 sein Ross die sicherste Burg, „wenn es keine Burgen giebt ausser den Rennern". Vor der Schlacht bei Dhû Qâr (zwischen 604—610) schnitt *H*an*z*ala ibn Thaʿlaba die Riemen der Frauensänften durch, um die Männer zum Standhalten zu bewegen (Noeldeke's *T*abarîübers. S. 336). Das verrät deutlich den Grund der Beduinenfeigheit. Auch sonst kam es vor, dass man dem Kamel das Sprunggelenk durchhieb, um jeden Gedanken an Flucht abzuschneiden: DH 101, 10. Solch rücksichtslose Entschlossenheit zeigt aber der Araber nur in seltenen Fällen. Spottlustig ficht er meist lieber mit der Zunge als mit dem

Schwert; *H*assân ibn Thâbit rühmt sich sogar, dass seine Zunge schneidiger sei als sein schneidiges Schwert (SchW 66); bei andern Völkern würde eine solche Behauptung als Beleidigung gelten. In ihren Liedern freilich erscheinen die Beduinen oft in ganz anderem Lichte; mit Vorliebe feiert der Beduinendichter seinen eigenen Heldenmut. Doch fallen die Schilderungen unserer Reisenden schwerer ins Gewicht, denn schon Mu*h*ammad sagte, dass die Dichter sprächen, was sie nicht thun (26. Sûre, Vers 226, vrgl. SchW 68 unten).

Schon die Nachtreise gilt für eine Bethätigung des Mutes, denn nicht nur Raubtiere und Wegelagerer bedrohen den nächtlichen Reiter. Aus den Einöden, welche die gebleichten Knochen und das ausgedörrte Leder umgekommener Kamele decken (ʿAlqama II 20) hallen schauerliche Töne. In dem unheimlichen Ruf der Eule, welcher den Dichter al-Muraqqisch al-akbar (M. XL 9) an den nächtlichen Laut des christlichen Semanterium (nâqûs) erinnerte[1]), vernahm Rabîʿa ibn Maqrûm den unablässigen Schrei des Todtenvogels[2]). Über tönende Sandhügel s. Doughty I S. 307/8, Reclus IX S. 833, einer derselben auf der Sinaihalbinsel führt noch den Namen Gebel nâqûs. Als Stimmen der Ginnen deutet der Beduine diese Laute, die er mit dem Worte ʿazf bezeichnet (*T*arafa III 1) vrgl. auch Aʿschâ m. 33. Hier in der Wildnis haust den Verwegenen irreführend ein entsetzlicher Wüstendämon, die *G*ûl, welche gleich dem Proteus der Alten ihre Gestalt zu wechseln vermag (Del. 110 V. 8). Besonders häufig gedenkt

---

1) Über diese hölzernen Schallinstrumente vrgl. die Anm. in meinem Rama*d*ân S. 4.

2) M. XXXVI 6. Der Todtenvogel (*s*adâ), auf den wir später zurückkommen werden, wird mehrfach mit der Eule identificirt. Wie diese bei uns nach einem weitverbreiteten Volksglauben der Todtenvogel ist und ihr Ruf als „komm mit“ gedeutet wird, so ruft der *s*adâ-Vogel „isqûnî, gebt mir zu trinken“ nämlich das Blut des Mörders (Dhu ʾl-i*s*baʿ: M. XXIV 19).

ihrer in seinen Liedern Taabbata scharran, dessen Name „er trug ein Unheil unter dem Arm" darauf zurückgeführt wird, dass er einst einen Hammel, den er in der Wüste fand, unter dem Arm heimbringen wollte, das Tier aber wurde unterwegs immer schwerer, so dass er es endlich fallen lassen musste, es war die *G*ûl (A*g* XVIII S. 209). Über die *G*ûl s. Doughty I S. 53, 54 mit Abbildung[1]). Über eine *G*ûla in einer Schaubude zu Tunis s. Maltzan, Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis I. Bd. S. 248—250. Näher brauche ich auf die Wüstenunholde nicht einzugehen, da ich auf van Vlotens Dämonen, Geister und Zauber bei den alten Arabern: Wiener Zeitschr. für d. Kunde des Morgenlandes Bd. VII, VIII 1893, 1894 verweisen kann. Einige Commentare geben zu Zuhair m. 55 (bei Lyall 47) die Erklärung, dass Reiter, welche unterwegs Fremden begegneten, diesen zum Zeichen friedfertiger Gesinnung die untere Spitze der Lanze (zugg) entgegenhielten, wollten sie aber von Frieden nichts wissen, so drehten sie den Speer um. Abû ʿObaida (bei Tebrîzî) sieht allerdings im zugg ein Symbol des Friedens, in der oberen Spitze (sinân) das des Kampfes, doch vermag ich jenen Brauch sonst nicht zu belegen. Über das Verhalten moderner Beduinen, die einem Unbekannten begegnen, s. B 291/2.

Namentlich zeigte der Beduine seinen Mut gelegentlich einer *g*azwa (wovon unser Razja), eines Raubzuges, wie ihn z. B. die Stämme der *G*êjath und Schtâje nach Wetzstein (Hauran S. 33) allwöchentlich, in grösserem Maasstabe jedoch d. h. etwa 50 Pferdereiter und 300 bis 400 Kamelreiter mit Merdûf (Hintermann) stark etwa alle 6 Wochen einmal unternahmen. Denn in der Wüste gilt die von Zuhair m. 57 (bei Lyall 53) ausgesprochene Losung: wamallâ jaẓlimi-'n-nâsa

1) Merkwürdig ist, dass wie unser Teufel den Fuss vom Rosse des alten Schlachtengottes die *G*ûl einen Eselsfuss hat. *G*ûl ist wol von *g*âl „entführen" abzuleiten vrgl. ʿAbda ibn a*t*-*T*abîb: M. XXV 7.

juẓlami, hier muss man Hammer oder Amboss sein. Der Beutezug muss mit Kamelen ausgerüstet sein, um der Verfolgung zu entgehen; wie schon bemerkt, führen die Edlen Rosse mit, die sie aber, um sie möglichst zu schonen, erst kurz vor dem Angriff besteigen. Ein Kamelreiter thut sich mit dem Besitzer eines Rosses zusammen (ischtarak[a]), beide reiten zusammen auf demselben Kamel, während das Ross ledig nebenher läuft, bis in die Nähe des zu überfallenden Lagers. Der Hintermann wird zamîl oder radîf genannt. In die Nähe des Feindes gelangt bleibt der Kamelreiter zurück, um das Gepäck, den Proviant zu sichern und die Beute, welche sein Genosse macht und von der er einen Anteil bekommt, in Empfang zu nehmen. Vrgl. die anschaulichen Schilderungen dieses Verhältnisses *Ag* VIII S. 8 und B 111/2. Bei Bedr rief ein muslimischer Krieger einem Ungläubigen zu: „Der Prophet hat uns verboten dich zu tödten". „Und mein zamîl", erwiederte jener. „Nein bei Allâh", war die Antwort, „nicht lassen wir deinen zamîl, der Prophet hat uns nur befohlen dich allein zu schonen". „Nein bei Allâh", rief der Ungläubige, „dann will ich sterben, ich mit ihm gemeinsam, nicht sollen die Frauen Mekkas von mir erzählen, ich hätte aus Gier zu leben meinen zamîl im Stiche gelassen" (JH 447). Kämpfend wurde er getödtet. — Man näherte sich dem feindlichen Lager bei Nacht und führte den Überfall beim ersten Morgengrauen aus (vrgl. Heft II S. 119, ʿAbda: M. XXV 60); wie es scheint, gab der Anführer durch einen Schlachtruf das Zeichen; Thorbecke erklärt M. XXV 67 (ʿAbda), wo es heisst: „als sich der Hahn erhob am Morgen einige seiner Sippe herbeirufend, aber sie sind eine waffenlose Schaar" durch den Zusatz „wie sonst am Morgen zum Kampfe gerufen wird". Bisweilen suchte man durch Zusammenwerfen der Zelte über den Bewohnern die Verwirrung zu vermehren (ZDMG 48. Bd. 1894 S. 709). Den mit Beute Heimkehren-

den tanzen noch heute die Frauen singend entgegen wie einst dem David und Saul (Doughty I 452, I Sam. XVIII 7 ff). Bei der Häufigkeit der Raubzüge könnte man fast sagen, dass die Wüste eine Art Communismus entwickelt hat: der verarmte Stamm treibt dem reicheren eine Kamelheerde weg, letzterer greift im Bedarfsfalle zu demselben Mittel. Blutvergiessen wird auf solchen Raubzügen aus Furcht vor der Blutrache (thar), die hier heilsam wirkt, in der Regel thunlichst vermieden. Im Kampfgetümmel hauchten die alten Beduinen wol den Pfeil an, bevor sie ihn auf die Sehne legten, um ihn so zu feien und den Gegner am Leben zu erhalten. Nur der wilde ʿAntara, in dessen Adern Negerblut rollte, prahlt damit seinen Pfeil nicht angehaucht zu haben (X 4). Layard, Nineveh und Babylon 319: „Wenn die Beduinen mitten in der Wüste Jemand überfallen, so führen sie ihn oft bis zu einer gewissen Entfernung von Zelten, und plündern ihn dann erst, nachdem sie ihm die Gegend der Zelte gezeigt haben". Vrgl. dazu B 443, ferner Wetzstein ZDMG 22. Bd. 1868 S. 96 über den Brauch der ʿoqla.

Auch die Kriege bestehen mehr in Überfällen, da es sich bei Nomaden nicht um Landeroberung handeln kann. Waren solche zu befürchten, so spähte ein Posten von einem Wartturm ins Gelände[1]). Fiel der Feind ins Land, so wurden auf den Bergen Kriegsfeuer entfacht (ʿAmr m. 68, Del. 47

1) Lebîd m. 64; Imr. 35, 10; Doughty II 311, 467; Wetzstein, Hauran S. 34 von Rigm al-Mahrâ (sic!): Die Wache an dieser gefährlichen Stelle ist den Schtâje anvertraut. Man hat dort auf dem höchsten Punkte aus Blöcken eine circa 12 Ellen hohe Warte (marqab) aufgerichtet, zu der eine Treppe führt. Die Warte ist mit einer Brüstung versehen, hinter der die Wachen sitzen und unablässig hinab in den *H*amâd, den man deutlich sehen kann, spähen"; II Sam. XIII 34. Demnach modificirt sich wol Burckhardts Behauptung S. 244: „Die Beduinen haben keinen Begriff von einer Nachtwache und noch viel weniger von einer Schildwache, wie notwendig auch bei ihrer Lebensart und bei ihrer Weise Krieg zu führen, solche Vorsichtsmaassregeln sein möchten".

Z. 3, Qorân V 69); der alttestamentliche Brauch in diesem Fall auf den Bergen ein Banner נס zu hissen, hat sich im *H*aurân erhalten. Schumacher, der behufs trigonometrischer Messungen zuweilen auf markanten Punkten Signalfahnen aufpflanzen musste, alarmirte dadurch die Araber des Bezirks, die sich alsbald mit erregten Mienen einstellten: ZDPV IX. Bd. 1886 S. 232. Herausforderungen und Zweikämpfe eröffneten die Schlachten wie in des Propheten Tagen so noch zu Burckhardts Zeit (B 247). Für besonders ehrenvoll galt es die Fahne zu tragen [1]). In der Schlacht von *H*onain ritt ein Mann zu Kamel den Hawâzin voran, der an eine lange Lanze eine schwarze Fahne gebunden hatte, mit der er zugleich kämpfte (JH 845). Oft kommt es zu Streitigkeiten über die Frage, wem die Ehre die Fahne zu tragen gebühre. Häufig trug sie der Anführer selbst: Wâqidî 172[b] Wellh. 311; woselbst auch gesagt wird, dass die Anführer zu Fuss kämpften. Nicht immer können wir bei den ungeregelten Kämpfen der vorislâmischen Zeit von der Rolle eines Anführers reden; vor der Schlacht machen erfahrene und einflussreiche Männer ihre Meinung geltend; nach Eröffnung des Kampfes aber überlässt man die Entscheidung in der Regel der Tapferkeit des Einzelnen. So erscheint der Träger des Feldzeichens, dem man folgt, zugleich als Anführer [2]). Grösseren Einfluss gewann allerdings bisweilen eine für inspirirt geltende Persönlichkeit auf die Leitung der Schlacht, ein Beweis, wie wenig

---

1) *H*ammâlu alwijatin wird *S*akhr von al-Khansâ (S. 27 Z. 3) genannt.

2) Wenn also Mu*h*ammad von Imruulqais sagte (Qazwînî II 59) „er schreitet am Tage der Auferstehung, während das Dichterbanner bei ihm ist, zum Höllenfeuer", so will er ihn damit als Dichterfürsten kennzeichnen, während philologische Spitzfindigkeit in Unkenntnis des Gâhilîja-Brauches die Stelle später dahin misdeutete, dass er die Fahne über dem Haupte eines andern trage; die Khalîfen documentirten nämlich ihre Herrscherwürde. indem sie eine Fahne über ihrem Haupte tragen liessen.

man von Taktik verstand. WR 130 findet man Belege dafür, dass Seher Anführer waren; noch heute ist der Anführer eines Stammes im Kriege, der ʿaqîd, nicht etwa der beste Stratege. „Man hält ihn bei den Arabern", sagt Burckhardt S. 239, „für eine Art von Augur oder Heiligen. Er entscheidet oft die Operationen des Krieges durch seine Träume oder Visionen oder Weissagungen; er verkündet auch den glücklichen Tag für den Angriff und nennt andere Tage, die als unglücklich zu betrachten sind". Wir werden hier an die hebräischen Richter erinnert. Die Gliederung des Heeres in Centrum und Flügel führt *H* 168 auf al-A*d*ba*t* zurück, über ihn s. A*g* XVI 159/160. Die Schlacht selbst schildern die Lieder oft mit furchtbarem Realismus. Die langen Lanzen werden mit Brunnenseilen verglichen[1]), indem das ausströmende Blut an das gehobene und verschüttete Brunnenwasser erinnert, wozu man unser „Blutvergiessen" „das Blut floss in Strömen" und das Bluten der Studentensprache im Sinne von „beim Trinken Bier verschütten" vergleiche. Die Lanzen kreischen in den Hüftbeinvorsprüngen, wie die Speerspitzen schreien, wenn sie beim Glätten des Schaftes aus Versehen der durchbohrte Lanzenhobel (thiqâf) berührt (ʿAntara IV 4). Nach einem andern Dichter (*H* 187) kreischen die in den Körper eindringenden Lanzen gleich den hungrigen „Töchtern des Wassers" am Morgen, worunter nach einigen Erklärern die Wasservögel zu verstehen sind; auch nach de Slane, Imr. S. 125 ist der Sohn des Wassers der Kranich. Die Lanzenrohre triefen von Blut, als ob ihre Knoten den safranhaltigen ʿabîr-Parfum ausschwitzen (ʿAbdallâh ibn Salîma: M. XVII 17) Köpfe fliegen unter den Schwerthieben wie Koloquinthen, die den Abhang hinabrollen (DH 100, 20) und Hände als ob es

1) ʿAntara m. 66, X 6, XXVII 5; Salâma ibn Gandal: M. XX 35; al-*H*âdira ed. Engelmann S. ١٣; SchW 63. — Psalm 79, 3: „Sie vergossen ihr Blut wie Wasser".

Ricinusstauden[1]); die Schädel am Boden gleichen abgeschüttelten Gepäckbündeln eines Kamels (ʿAmr m. 37) oder Straussen-eiern (Nâbiga XXVII 27) oder den Schalen solcher Eier (JH 612 Z. 7 v. u.) oder gespaltenen Koloquinthen (JH 621, Z. 3 v. u.), die Leiber dagegen bald dürrem Holze (Rabîʿa ibn Maqrûm: M. XXX 35). Der Kampf selbst wird gerne als kreisende Mühle gedacht (vrgl. unser „aufreibende Strapazen“); das Bild ist noch heute volkstümlich, vrgl. Burckhardt S. 84: „Als ein Waḥaby-Priester oder Mollá gefragt wurde, warum bei Eroberung einer Stadt das Leben achtbarer Türken, Christen und Juden nicht geschont worden sei, antwortete er: wenn ihr einen Haufen Weizen mahlen wollt, unter welchem sich, wie ihr wisst, einige Erbsen befinden, mahlt ihr da nicht lieber den ganzen Haufen, als euch die Mühe zu geben, die Erbsen einzeln auszulesen“. Die ackerbautreibende Bevölkerung hat statt des Mahlens das Bild des Dreschens (Amos I 3, Jesaia XXXXI 15). Damit gaben sich die Beduinen nicht ab. Ausser mit einer Mühle wird der Krieg gerne mit einem Feuer und, wie wir oben gesehen haben, auch mit einer Kamelin (vrgl. noch DH 103, 8) verglichen. Daraus erklärt es sich, dass *ḥ*arb Krieg für gewöhnlich Femininum ist. Das Haupt des erlegten Feindes nahm der Sieger als Trophäe mit sich, wie David das des Goliath[2]); unbestattet lässt er den Leib auf

1) Mutammim: M. VIII 35. Man denke auch an die Form des Ricinusblattes.

2) ʿAntara II 15; Schanfarâ: Del. 30 Z. 9; al-*Ḥ*usain b. al-*Ḥ*umâm: M. XIII 42; Brünnow's Chrest. S. 36 Z. 6; JH 451 letzte Zeile, 990 letzte Zeile; Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wissensch. VI. Bd. Wien 1851 S. 416; I Sam. XVII, 54 u. 57. Aschurbanipal sagt (KB II S. 197): „Ihre Köpfe hieb ich ab, ihre Lippen schnitt ich ab. Als Schaustück (Geschenk?) für die Leute meines Landes nahm ich sie mit nach Assyrien“. Im Sâsânidenreich bestand die Sitte die Köpfe der besiegten Könige im Feuertempel zu Stachr aufzuhängen (Noeldeke, Aufsätze zur pers. Gesch. S. 90). Firdôsî ed. Vullers I S. 129 V. 8: „Das Haupt der Kronenträger ist meine Jagdbeute“, S. 324 V. 141: „Das Haupt der scheuslichen Dêwe ist meine Jagdbeute“.

der Walstatt, wo ihm bald Raubtiere mit den Zahnspitzen fressend das schön tätowirte Handgelenk und die sorgfältig mit Henna gefärbten Fingerkuppen abnagen. Die Hyänin kommt herangehinkt, während der Sterbende noch am Leben ist[1]), lange umherspähend, zerrt ein Stück ab und trägt es ihren Jungen ins Dickicht (Mutammim: M. VIII 31 ff). Oft schon während des Kampfes haben sich Adler und Aasgeier versammelt[2]). Hinter den Kämpfern sitzen sie mit den Augen blinzelnd gleich Greisen in Hasenhaarmänteln (Nâbi*g*a I 12). Über dem Gefallenen ziehen sie ihre Kreise (JH 634 Vers 3). Mädchen gleich, die gilbâb-Gewande[3]) tragen, schreiten die Geier zur Leiche (DH 110, 11); zunächst halten sie sich scheu in einiger Entfernung aus Furcht, es könnte noch Leben im Körper sein (WR 52); dann aber fassen sie sich ein Herz, stürzen sich über den Gefallenen und sitzen lange beim Frasse (DH XXI 11); schwerfällig und unbeholfen steigen sie übersättigt vom Mahl langsam in die Lüfte (Taabba*t*a scharran: *H* 385). In seltenen Fällen wird ein angesehener Feind unberaubt bestattet, so ʿIqd III S. 73 sogar in 2 Mänteln, von denen jeder einen Wert von 25 weiblichen Kamelfüllen repräsentirt. Über die Frauen in Kamelsänften hinter der Schlachtreihe vrgl. Heft II 109. Mit der Handtrommel (duff) machten sie die Schlachtmusik, ihren Männern, wenn sie tapfer föchten, ihre Umarmungen verheissend, andernfalls mit der Entziehung ihrer Gunst drohend (JH 562). Die Sitte war nicht allgemein. Duraid b. es-*S*imma tadelte sie vor der Schlacht von *H*unain, wohin die Ungläubigen auch ihr Vieh mitbrachten.

---

1) Vrgl. Lebîd, Khâlidî 106 Z. 3 v. u.

2) Nâbi*g*a I 10, Del. 95 V. 10; Wetzstein: Ztschr. für Ethnol. V 1873 S. 284. Vrgl. ferner *T*arafa XIV 22, *H* 322, 385: „Die Hyäne lacht der Todten Hudhails und der Wolf freut sich ihrer“.

3) Vrgl. Dozy, Vêtements S. 123, der den Vers falsch übersetzt, FAF 49.

Die Scheinflucht, von welcher der Reiter sich wieder zum Angriff wendet (karr) ist ein in den Liedern häufig erwähntes Manöver[1]). Sonst kennzeichnet die beduinische Kriegführung eine gewisse Ritterlichkeit. Die Kriegskunst[2]), welche allerdings in vorislâmischer Zeit auf einer sehr niedrigen Stufe stand, galt auch für unnobel. Als Mu*h*ammad Medîna durch einen Graben schützte, NB. von einem Perser darin unterwiesen, tadelten das seine Feinde als unwürdig. Die Wörter für Befestigungen sind im Arabischen meist Lehnworte (FAF 233 ff). Die Lagerfeuer vor dem Feinde zu unterhalten (Nâbi*g*a ed. Derenbourg IX 13 nebst Note S. 402, bei Ahlwardt XI 13) galt für ehrenvoll. Mu*h*ammad liess nach seiner Niederlage am O*h*od, nachdem die Mekkaner abgezogen waren, die Lagerfeuer anzünden, um den Eindruck der Niederlage zu verwischen. Andrerseits erwähnt Layard (Nineveh und Babylon 300), dass es ächte Beduinen für sehr unritterlich halten, den Feind unvorbereitet im Finstern zu überfallen. Der Angriff erfolgt beim ersten Morgengrauen, nach Glaser (Vortrag gehalten in der Geogr. Gesellschaft zu Greifswald 1894) in Südarabien dagegen noch bei Nacht; vrgl. Heft II S. 119. Burckhardt berichtet S. 114, dass die ʿÄneze den Morgen abwarten, die Schammar dagegen, welche südarabischer Abstammung sind, das feindliche Lager bei Nacht angreifen[3]). Dem ungepanzerten schildlosen Krieger wird Lob gespendet, SchW 68, 70, wozu man noch JH 445 vergleiche. Ein Sieg wurde nicht etwa strategisch ausgenutzt

1) Vrgl. B 443: „Es war eine Lieblingskriegslist Sauds vor dem Feinde zu fliehen, sich plötzlich zu sammeln und mit seinen auserlesenen Reitern über die ermüdeten Verfolger herzufallen".

2) Kriegslist wurde dagegen nicht verurteilt.

3) Allerdings ist mir Layards Auffassung dieses Brauches fraglich geworden, da man nach Wâqidî 221[b] Wellh. S. 389 den Morgen abwartet, damit der Feind nicht aus seiner besseren Lokalkenntnis Vorteil zieht. Noch einen andern Grund macht B 114 geltend; vrgl. B 244.

und verwertet. Wer die grösseren Verluste hatte[1]), wurde bald kleinmütig und räumte das Feld, die Vergeltung für bessere Gelegenheit aufsparend. Der Feind suchte möglichst viel Gefangene und Beute zu machen. Einen Fortschritt zeigt auch hier die Kriegführung des Propheten, der nach dem Siege von *H*unain zur Belagerung von *T*âif schreitet, sogar mit Belagerungsmaschinen vorgeht und es nicht verschmäht die Kriegskunst der Fremden bei der Verteidigung Medînas zu verwerten.

Waffen.

Die Bewaffnung der heidnischen Araber war jedenfalls der byzantinischen nicht ebenbürtig. Gelegentlich eines Sieges der ersteren über die letzteren sagt daher Ibn Qutaiba: „sie nahmen ihre Waffen und erstarkten dadurch“ (Brünnow's Chrest. S. 25). Ich kann dieses Kapitel hier in Kürze behandeln, da man Näheres in dem inhaltreichen Werke Schwarzloses „Die Waffen der alten Araber“ (Leipzig 1886) findet. In der Genesis heisst es (XXI 20) von Ismael, dass er herangewachsen Bogenschütze ward. Seltener als man nach diesen Worten erwarten sollte geschieht jedoch des Bogens in den Liedern Erwähnung und zwar offenbar, weil, wie auch Schwarzlose hervorhebt, der Fernkampf für weniger ehrenvoll galt als der Nahkampf mit Lanze und Schwert. In den Akhbâr al-ʿArab dagegen spielt Pfeil und Bogen eine grössere Rolle. Das nabʿ-Holz zu einem guten Bogen wurde an unwegsamen Gebirgsabhängen unter Mühen und Gefahren gewonnen (Aus ibn *H*agar XXXI 17 ff). Nach Qazwînî II 59 wuchs es auf dem Berge Jasûm im Gebiet der Hudhail nahe bei Mekka, nach DH No. 81 Einl. auch im nördlich benachbarten Lande der Benû Sulaim, ferner im Jemen im Gebiet

1) Der Verlust an Menschenleben war meist sehr gering.

der Azd des Serâtgebirges: SchW 254/5. Es ist zweifellos das ungemein harte Holz der Grewia populifolia = Chadara tenax, von der beistehende Abbildung einen Zweig darstellt, dessen Original gleich dem S. 92 abgebildeten markh-Zweige aus



Arabien stammt. Wahrscheinlich bestand ein حرمِيّة und ein رضويّة genannter Bogen (SchW 254/5) aus dem nämlichen Stoff. Zwei Jahre hindurch muss der Grewiazweig den Saft seiner Rinde aufsaugen (Aus XXIX 17), bevor der Verfertiger den Bogen zu Markte bringt und für ein solches

Exemplar 3 Mäntel, 1 Reisetasche und 1 Schlauch Bienenhonig fordert (Aus XXIX 20). Auch andere Holzarten werden zu Bogen verarbeitet, so nascham: Imr. 29, 2; DH 109, 4. Der Bogen war mit Troddeln verziert: Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 12. Häufig gedenken die Dichter des klagenden Tones, den das Schwirren der Sehne erzeugt, und vergleichen diesen Laut des gelben Bogens dem Klageruf einer Mutter um ihren gefallenen Sohn, dem der Kamelin um ihr Füllen. Man schoss mit Rohrpfeilen, während die Perser Holzpfeile verwandten. Dhu 'l-isba' vergleicht seine Pfeile einem Bienen- oder Wespenschwarme (M. XXIII 36). Die im Halse des Pferdes haftenden Pfeile werden mit ausgerauftem Lauch der Sandhügel (kurrâth = Allium Porrum L.) verglichen (al-Kal*h*aba: M. II 4). Auch ein vegetabilisches Pfeilgift (manschim) scheint bei erbitterten Fehden zur Anwendung gekommen zu sein. Den Pfeil befiedert der Jäger mit der Feder eines jungen Vogels[1]) und wetzt ihn am Stein (Imr. 29, 6). JH 614 letzter Vers wird eine Waffe genannt, über die man zur Stunde, da sie verfertigt wird, Gift streut vrgl. auch DH 135, 5, wo der Pfeilschuss dem Bisse schwarzer Schlangen verglichen wird. Ausdrücklich werden vergiftete Pfeile von Suwaid (M. 34, 93) erwähnt. Heute scheint Pfeil und Bogen aus Arabien verschwunden zu sein, doch finden die Beduinen noch bisweilen eiserne Pfeilspitzen in den Bergen (Doughty I S. 562). Als Knabenspielzeug allerdings pflegt sich der Bogen auch da noch zu halten, wo er als Waffe ausser Gebrauch gekommen ist, s. van den Berg, Le *H*adhramout S. 47 Anm. 3, denn die Waffe erheischt frühzeitige Übung vrgl. z. B. A*g* VIII 78 6. Z. v. u., wie ja auch nach Herodot die Perser bereits ihre Knaben im Bogenschiessen unterrichteten.

---

1) Die alten Iranier wählten zu diesem Zweck Raubvogelfedern s. Wilh. Geiger, Ostîrânische Kultur S. 163 4.

Die lange braunrote Lanze mit blauschwarzer Spitze [1]) war die Lieblingswaffe des Reiters. Die Spitze leuchtet im Sonnenschein wie eine Flamme. Wird der Schaft geschüttelt, so bewegt sich das oberste Ende wie eine Zuflucht suchende Sandschlange (Muzarrid: M. XVI 51). Lebîd XXXIX 42 ist durch ein Misverständnis in der Übersetzung von 4 Ellen langen Lanzen die Rede, so lang waren etwa die Spitzen allein, s. SchW 235, während eine elf arab. Ellen lange Lanze noch für kurz gilt: *H* 779. Ihre Knoten gleichen nach *H*âtim a*t*-*T*âî an Härte Dattelkernen: *H* 779. Die guten Lanzen wurden nach Arabien importirt, sie kamen teils aus Samhara an der afrikanischen Küste, teils von al-Kha*tt*, der Seeküste von Ba*h*rain am Persischen Golf; die Rohre sollen sämmtlich indischer Herkunft gewesen sein (SchW 217, Qazwînî II 60); wahrscheinlich waren es jene indischen Bambusrohre, von deren Einführung bei unsern Ulanen kürzlich die Rede war. Doch kannte man die Glättung des Schaftes mit dem Lanzenhobel (thiqâf) aus eigener Anschauung (vrgl. z. B. M. XX 32). Schwarzlose sucht S. 219 widersprechende Angaben der arabischen Philologen zu combiniren; der Handel mit indischen Rohrlanzen hätte in al-Kha*tt*, „zu der Zeit, aus der unsere Gedichte stammen, bereits aufgehört, und es wurden Lanzen nur noch aus inländischem Holze gearbeitet, wenn auch die Dichter manche lediglich auf die Rohrlanzen passenden Epitheta fortführten". Doch widerspricht dieser Construction eine in meinem Besitze befindliche Photographie eines berittenen Beduinen von Gaza (von Bonfils in Cairo No. 695), der eine Lanze von mehr als doppelter Mannslänge trägt, an welcher man deutlich die Rohrknoten erkennt. Allerdings kannte man auch Lanzenschäfte aus Holz, das man zu diesem Zwecke nicht entrindete. Straussenfedern wurden als Kauf-

---

1) Salâma ibn Gandal: M. XX 33; *H*u*t*aia XXIII 11.

preis für Lanzen gezahlt ('Antara XVII 2). Über das Tragen der Lanzen vrgl. JH 854/5, über maurischen Einfluss auf die westlichen Beduinen nach dieser Richtung: Magânî el-adab III S. ٣٩٣. Der Negersklave Wa*h*schî führte den kurzen Wurfspeer (*h*arba); *H*amza, den Oheim des Propheten und den Gegenpropheten Musailima tödtete diese Waffe.

Das kurze Schwert war eigentlich nur für den Fusskampf bestimmt. Weil SchW 55/6 die bezeugte Thatsache, dass Helden bisweilen zwei Schwerter führen, mit den Worten abthut: „Ein so inniges Verhältniss, wie wir es auch in der deutschen Sage zwischen den Helden und ihrem (einen) Schwerte obwalten finden, hätte die Führung mehrerer Schwerter nicht gestattet", so will ich nur an Waltharius ed. Grimm & Schmeller V. 336/7 erinnern, wo es von diesem Helden heisst:

„Et laevum femur ancipiti praecinxerat ense,
Atque alio dextrum, pro ritu Pannoniarum".

Das Schwert wurde bisweilen in einem Futteral (qirâb) getragen (Imr. 34, 9; Lebîd, Khâlidî S. 65); diese kommen noch heute wenn auch selten in Arabien vor; Herr Prof. Euting hat ein solches von seiner Reise heimgebracht. Auch die Keule findet sich noch heute unter den Beduinen vrgl. die von 'Abdallâh b. Salîma (M. XVII 15) erwähnte hirâwa; häufiger wird im Schâhnâme des gurz gedacht. Die Fangschnur (kemend) dagegen, welche die irânischen Helden führen, war bei den Beduinen nicht gebräuchlich.

Schutzwaffen. Helm und Panzer waren meist aus Ringen geflochten. Panzer waren Kapitalanlage. Wer flüchten musste, bringt zunächst seine Familie, dann seine Panzer in Sicherheit. Mir scheint SchW 322 daher mit Unrecht die Angabe von 100 Erbpanzern ohne Weiteres für eine Übertreibung zu erklären. Man liebte die Panzer weit, so dass sie auch noch

die besonders gefährdeten Hände und Füsse deckten und hielt sie durch einen Gurt zusammen, unter dem sie Falten warfen (ʿAmr m. 76). Mit kidjôn[1]) und Mist (kurre) geputzt (Nâbiga XX 26) werden sie glitzernd wie des Fisches Rücken (Muzarrid: M. XVI 39). Dieser Vergleich so wie sinn (Lebîd m. 82) angeblich Panzermasche (sonst *h*alqe) scheint darauf hinzudeuten, dass man auch Schuppenpanzer kannte, vrgl. auch *h*arschaf: SchW 340. Ein trefflicher Panzer wird bei Muzarrid (ebend. 38, vrgl. SchW 333) tubbaʿîja genannt, die südarabischen Könige hafteten also mit kostbaren Panzern versehen in der Erinnerung des Volkes.

Der Helm erscheint als Kopfbedeckung des Kriegers, der zum Kampfe auszieht, gehört aber nicht etwa zur gewöhnlichen Tracht. Der Vergleich, dem der Helm seinen Namen bai*d*a Ei verdankt, ist noch bei den uns erhaltenen Dichtern lebendig: „Als hätten auf ihren Häuptern die Strausse Eier gelegt“ sagt Salâma b. Gandal (SchW 350). Einen *h*imjarischen Helm erwähnt Muzarrid: M. XVI 42.

Selten geschieht eines Schildes Erwähnung, weil ihn der Tapfere verschmäht. Schwarzlose behandelt Schilde aus Häuten mit und ohne Holz und weist S. 355 nur darauf hin, dass auch Eisen statt des Holzes zur Anwendung gekommen sein müsste. Nun vergleicht aber Muzarrid (M. XVI 44) seinen Schild der Sonne, wobei man am liebsten an einen kreisrunden Metallschild denken möchte. Die Schilde aus Rinderhäuten, deren SchW a. a. O. gedenkt, waren wahrscheinlich aus Oryx- also Antilopenhaut (vrgl. meine Stud. in arab. Geogr. III S. 84/5), was sprachlich zulässig wäre.

Unter den Waffen liebt man alte Erbstücke: Muzarrid, M. XVI 45; ʿAmr m 81, welcher Vers natürlich, worauf mich Herr Prof. Barth aufmerksam macht, hinter V. 78 gehört, da die Rosse wol nicht vom Grossvater auf den Enkel erben.

1) Herkunft und Bedeutung unsicher s. FAF 241.

Gefangene und Sklaven.

Gefangene Männer wurden gebunden, daheim in den finâ, einen ummauerten Hof, geworfen (A*g* IX S. 7 Z. 9), wenn ein solcher vorhanden war, und mangelhaft verpflegt (ʿIqd III 63). Hatte man Blutrache zu nehmen, so wurden sie häufig unter Martern hingerichtet. Wollte man ihre Fesseln lösen, so begoss man dieselben zunächst mit Wasser, um sie zu erweichen (NB 124/5). Das Lösegeld (fidâ) für den Mann betrug in der Regel 100 Kamele; doch kam es vor, dass diese Summe für einen Häuptling zu gering befunden wurde (ʿIqd III 63). Der Gefangene unterhandelt wol mit seinen Feinden, die ihn tödten wollen. Qais ibn al-ʿAizâra ruft von den Fahm gefangen in dieser Lage (DH 113, 5): „Milchreiche Schafe und Kamelheerden, so dass ihr alle von jenem Besitz gesättigt!", (Vers 6:) und sie sprechen: „Uns ist al-Balhâ die erste Forderung und ihre entwöhnten Füllen"; al-Balhâ hiess nämlich eine berühmte Kamelin des Qais (vrgl. Del. 34). Dem Gefangenen schnitt man bei der Entlassung die Stirnlocken ab, um diese als Trophäe aufzubewahren (Qazwînî I 374, ʿIqd III 64 Zeile 16). Vrgl. Wellhausen, Ehe bei den Arabern S. 443; *H* 174; Lane, Arabian society in the middle ages S. 216/7 Anm.[1]). Gefangene, um die sich kein Verwandter bekümmerte und deren Heimat für Fluchtversuche zu weit entfernt war, wurden Sklaven. Schon in der Gâhilîja gab es Negersklaven und -sklavinnen, wenn auch die Scholien in Arnolds Muʿallaqât S. 153 solches in Abrede stellen. Vielleicht waren einzelne in den Kriegen mit den eingedrungenen Äthiopen erbeutet, meist brachte sie wol ein ʿadaulisches Schiff aus der

---

1) „Thus when Cairo was besieged by the Franks in year of the Flight 564 (a. D. 1168) El-ʿA*d*id, the last Fáṭimee Khaleefeh, sent letters to Noor-ed-Deen Ma*h*moud, Sul*t*án of Syria, imploring succour, and with them sent his women's hair to show their subjection and his own (Ibn Esh-Shihneh) [So too El-Ma*k*reezee, with a slight variation."]

afrikanischen Heimat zu Markte. ʿAntaras Mutter war eine abyssinische Sklavin. Der Sohn der Sklavin blieb unfrei. Häufig wurde dem Sklaven für einen geleisteten ausserordentlichen Dienst die Freiheit geschenkt. So war dem schwarzen Sklaven Wa*h*schî von seinem Herrn die Freiheit zugesagt, wenn er *H*amza tödten würde (JH 557 u. 565); nach Wâqidî 70ᵇ Wellh. 133 gehörte Wa*h*schî der Tochter eines bei Bedr gefallenen Ungläubigen, die ihm die Freiheit verhiess, wenn er entweder den Mu*h*ammad oder *H*amza oder ʿAlî tödte. *H*âtim a*t*-*T*âî (ed. London 1872 S. ٢٠) soll seinem Sklaven befehlend bei Nacht ein Feuer anzuzünden gesagt haben: „Ziehst du einen Gast heran, so bist du frei". Die Sklaven wurden zu Diensten aller Art verwandt, zum Heerdenweiden und Euterbinden (S. 66), zum Feueranzünden (*H*âtim a*t*-*T*âî a. a. O.) und Erlegen des Jagdwilds. Sie erhielten schlechtere Nahrung (S. 95), wurden aber im Allgemeinen gut behandelt. Das bezeugt z. B. der Eifer, mit dem Su*h*aim (Del. 52) für die Ehre seiner Herren eintritt, von ihrem Stamme spricht er rühmend in der ersten Person des Plurals. Doch kam es vor, dass Sklaven, von denen man fürchtete, dass sie nur Mädchen zeugen würden, verschnitten wurden (DH No. 231).

Wurden die hinter der Schlachtreihe aufgestellten Frauen der Feinde erbeutet, so wurden sie in der Regel (wie auch heute noch B 245/6) gut behandelt. Dennoch war ihre Gefangennahme für ihre Männer ein schwerer Schimpf. Gefangene Frauen werden an Händen und Füssen gefesselt (Nâbi*g*a II 14); Nâbi*g*a XXVII 29, ed. Derenbourg XXVI 29 werden gefesselte Frauen geschildert, welche ihre Bande mit der Schleppe zu verdecken streben. Auch heisst es in einem Spottgedicht, dass die Sieger die Töchter der Geschlagenen heirateten ohne mahr (ʿIqd III S. 63).

Über das Verfahren bei der Beuteverteilung s. *H*. 458 (zu Ibn ʿAnama).

Tod.

Nach den Akhbâr al-'Arab zu schliessen, bildete der gewaltsame Tod die Regel. Die Behauptung, dass Selbstmord unter den Beduinen garnicht vorkäme, ist übertrieben. Beispiele findet man B 222 Anm. und in den Sitzungsber. der philos.-hist. Cl. d. Kais. Ak. d. Wiss. VI. Bd. Wien 1851 S. 424. Wer dem Tode entgegengeht, pflegt noch lebend sein Leichentuch anzulegen vrgl. Imr. 65, 6 (der Dichter liegt schwer krank darnieder). Der Held der arabischen Bürgschaft kommt im Leichenhemd und mit *h*anû*t*, der Einbalsamirungsspecerei, versehen zur Hinrichtung, bringt auch gleich ein Klageweib mit: A*g* XIX 88 = Magânî III 311. Burckhardt erzählt 226: „Ich kenne einen Scheikh vom Stamme Omran am östlichen Busen des Rothen Meeres, der so sehr fürchtet nicht gehörig begraben zu werden, dass er auf seinen Reisen beständig sein Sterbehemde mit sich führt.“

Um mich gegen Vorwürfe meiner Gegner zu sichern, welche mich sonst beschuldigen könnten, die Hauptsache vergessen zu haben, citire ich folgenden tiefsinnigen Satz aus Professor Freytags Einleitung in d. Studium d. Arab. Sprache S. 218: „Nach der Meinung der Araber, welche sich auch wohl bei einem grossen Teile derselben schon vor Mohammed fand, kann kein Mensch dem Tode entfliehn. Meid. I 48.“

Das Gesicht des Todten bedeckte man mit dem qinâ' (Mutammim: M. VIII, 45; Nahâr: *H.* 433). Er wurde auf einer Bahre (na'sch oder scharga')[1]) zu Grabe getragen und ohne Sarg bestattet. Am Ort, wo er fiel (*H* 235) und am Hügel, auf dem er begraben wird (Schanfarâ, Lâmîjat al-'Arab 32, al-*H*usain b. al-*H*umâm: M. XIII 28), stimmten die am nächsten blutsverwandten Frauen die Todtenklage an, sich gaib (*T*arafa m. 94, JH 982) und khimâr (NB S. 181) zer-

---

1) 'Abda: M. XIX 23.

reissend, das entschleierte (*II* 449) Gesicht mit den Nägeln zerkratzend und mit den Sandalen zerschlagend (DH No. 107, 11; 139, 3) und die Haare schüttelnd, die den Schwänzen störriger ausschlagender Pferde gleichen (*H*assân b. Thâbit: JH 626/7). Auch werden bei Klagefrauen Tücher maâlî genannt (Lebîd, Khâlidî 125) die sie angeblich schwenken sollen. Nach FE 218 hatten sie diese „ohnstreitig um sich die Thränen zu trocknen", doch wischen Nâbi*g*a XX 16 Frauen ihre Thränen mit den Fingerspitzen ab. Dass die Todtenklage vorwiegend den blutverwandten Frauen obliegt, findet man auch sonst. Leopold v. Ranke erzählt (Werke 43/44. Bd. S. 35) von den Serben: „Den Verstorbenen beklagt nicht die Gattin; Mutter und Schwester beklagen ihn und pflegen sein Grab". Doch geht Wellhausen wol zu weit mit der Behauptung: „Die Trauerlieder sind immer von der Mutter oder von der Schwester verfasst, nicht von der Frau". (Ehe bei den Arabern S. 450). Es giebt Ausnahmen, vrgl. z. B. al-Khansâ, Dîwân S. VV, Goldziher, Muh. Stud. I S. 253. Die Todtenklage, das rithâ, ist noch in später Zeit häufig ametrisch und scheint den Rhythmus erst von dem nach Wetzstein gleichfalls schwermütigen *h*idâ übernommen zu haben. Ein härenes Brustgewand *s*idâr (NB 181 vrgl. Dozy, Vêtements S. 245/6, vrgl. hebr. saq) und ein schwarzes Kopftuch silâb (AZ S. 2 Z. 5 v. u., S. 4 letzte Zeile; Lebîd, Fragm. XII 5) bildete die Trauerkleidung der Frauen. Ersteres ist wol mit dem Lebîd Fragm. XII 5 genannten Sacktuch (mis*h*) identisch. Nach dem silâb heisst die trauernde Frau musallib: Lebîd, Khâlidî S. 37, was Huber IX 22 ungenau durch „von Schmuck entblösst" wiedergiebt. In der Trauerzeit entsagen die Frauen dem Gebrauch der Augenschminke, weshalb al-Khansâ (Dîwân S. 18) ausruft: „O mein Auge, lass reichlich Thränen strömen, denn es vernachlässigten dich die mirwads." Die weitverbreitete Sitte bei der Trauer das

Haar zu scheeren (vrgl. R. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 302; Benzinger, Hebr. Arch. S. 165, 167) wurde auch von arabischen Frauen geübt, s. A*g* XV 12 Z. 19/20. Nach Wetzstein (Verhandl. d. Berliner Ges. für A. E. u. U. Jahrg. 1888 S. 195 ff) wird noch heute von syrischen Nomaden zwischen den beiden am Kopf- und Fussende des Grabes errichteten Steinplatten ein Strick aus Pferdehaar gespannt, an dem die trauernden Frauen Zöpfchen ihres Haars festnähen. Der Strick heisst *h*abl al-*g*awâ „Band der Hingebung", wie Wetzstein übersetzt. Die Wittwe durfte erst nach Ablauf eines Jahres wieder heiraten (Lebîd m. 88). Näheres über die Wittwentrauer und den ifti*dâd* bei Wellhausen, Ehe bei den Arabern S. 454/5.

Nachdem wir die Äusserungen der Frauentrauer im Zusammenhang dargestellt haben, kehren wir zur Beisetzung zurück. Auf das Grab legte man einige Steinplatten, damit keine Hyäne den Leichnam ausscharre[1]). Vermutlich aus demselben Grunde beerdigte man den Todten gerne in einer Seitenhöhlung der Grube. Auch auf dem Gebiete der Trauergebräuche hat der Islâm viel Volkstümliches zerstört. So hat er das Zerreissen der Kleider bei der Todtenklage und das Bestreuen des Hauptes mit Asche (A*g* VIII S. 67 Z. 3 v. u.) verpönt (Goldziher, Muh. Stud. I S. 253). Schon aus den Mu'allaqât ist die balîja bekannt, die Reitkamelin, welche ans Grab ihres Herrn gebunden verhungern musste. Nach Nâbi*g*a XVIII 3 scheint man den Sattel zerbrochen zu haben. Doch waren diese beiden Bräuche keineswegs allgemein: 'Alqama verheisst XII 1 seine Kamelin sammt ihrem Sattel dem, der nach seinem Tode statt seiner sein Lied der Nachwelt verkündet. *H* 17 wird über dem Grab des Todten sein Kessel und seine Schüssel zerbrochen. Dass man das Zelt

1) Vrgl. II Sam. 18, 17.

des Gestorbenen umwarf, lässt sich aus Lebîd, Khâlidî 77, Huber XIV 18 nicht mit Sicherheit entnehmen. Man muss sich hüten diese Bräuche nach bekannten Analogien mit alten Philologen und WR 162 ohne Weiteres dahin zu deuten, dass man dem Verstorbenen den notwendigen Hausrat ins Jenseits mitgab. Dagegen spricht einmal das Zerbrechen, sodann der in zahlreichen Versen ausgesprochene Glaube, dass mit dem Tode alles aufhöre. Mu*h*ammad hatte ja ganz besonders gegen den Unglauben zu eifern, welchen die Araber der von ihm acceptirten in letzter Instanz persischen Auferstehungslehre entgegenbrachten. Das Gerät des Verstorbenen wurde wol einerseits aus Pietät vernichtet, indem man noch sein Eigentumsrecht an die Dinge respectirte, die ihm am liebsten gewesen waren, und sich nicht an diesen bereichern mochte, sodann aber spielt vielleicht teilweise die bei den Semiten so beliebte symbolische Handlung[1]) hinein, welche hier zum unmittelbaren lebendigen Ausdruck der Trauer dient. Stammessinn und Pietät vor den Ahnen sind 2 Grundzüge im Charakter des heidnischen Arabers. Nicht auffallend wäre es ferner, wenn die altarabischen Anschauungen auch hier bereits teilweise mit fremden Ideen durchsetzt wären. Goldziher hat in seinen Muh. Studien I in der That unleugbare Spuren eines Todtenkultus nachgewiesen. Nichts desto weniger scheint mir einiges anderer Deutung fähig und dann den Anschauungen der Dichter mehr zu entsprechen. WR 161 stellt Belege dafür zusammen, dass der Todte nach altarabischer Anschauung im Grabe dürstet, was scheinbar voraussetzt, dass er dort des Bewusstseins nicht gänzlich beraubt in einem schlafähnlichen Zustande ruhe. Ich füge noch hinzu, dass

---

1) Beispiele s. bei Wellhausen, Ehe S. 448 (nach A*g* VII 118), S. 466 (Umdrehen des Zeltes); Noeldeke, *T*abarîübers. S. 310; Aug. Müllers Islam I S 366; so wie in zahlreichen Stellen des alten und neuen Testaments (Sündenbock, Sakramente).

auch Abû Mihgan im Grabe zu dürsten fürchtet (Del. 26/7) und der Christ Qoss nach *Ag* XIV S. 43 Z. 6 am Grabe seiner Genossen Weinspenden darbringt. Vergegenwärtigen wir uns nun, wie in einem heissen trockenen Lande alles Leben durch Regen bedingt ist, wie dort die Leiber der Gefallenen alsbald dürrem Holze gleichen (M. XXX 35), so lag der Gedanke nahe, im Safte und Blute das Leben oder die Seele zu erblicken. Vrgl. Deuteronomium XII 23: „denn das Blut ist die Seele". MDh III 309: „Zu ihnen [den Sekten der heidnischen Araber] gehörten diejenigen, welche behaupteten, dass die Seele das Blut sei . . ." S. ferner WR 217. So erklärt sich der Durst der Todten und die Trankspende am Grabe. Da die Gräber begossen wurden, sind sie meist auch mit Vegetation umgeben. Basilienkraut auf dem Grabe wachsend nennt Lebîd, Khâlidî 79, Huber XIV 24. Einzelne Bräuche suchen allerdings durch die Fiction, dass der Gestorbene noch lebe, über den Verlust hinwegzutäuschen, und das ist der erste Ansatz zum Glauben an ein Leben nach dem Tode. Wer am Grabe eines Freundes vorüberzieht, ruft diesen bei Namen und grüsst ihn; Belege: WR 162, wozu man noch Wetzstein, Reisebericht über Hauran S. 27 vergleiche. Wenn aber Wellhausen a. a. O. bemerkt: „Der Todte hört den Gruss und erwidert ihn zuweilen", so beruht dieser Satz nur auf einem hier nicht verwendbaren muslimischen Beispiel. Nur in Gestalt eines Vogels fristet der Verstorbene eine greifbarere Fortexistenz (vrgl. S. 122 Anm. 2; MDh III 311 ff; Del. 6 Z. 9; DH No. 141 V. 5; ʿOrwa b. al-Ward III, 3 u. 4; ZDMG XII 1858, S. 63, 44. Bd. 1890 S. 115 etc.) Mit Seelenwanderung hat dieser Glaube schwerlich etwas zu schaffen; eher könnte er durch Vergröberung der Vorstellung von der christlichen Seele entstanden sein[1]), da der Todten-

1) Altägyptische Darstellung der Seele in Vogelgestalt s. Papyrus Erzherzog Rainer, Führer durch die Ausstellung S. 34.

vogel (*sadâ*) auch in Versen des Christen Qoss (A*g* XIV S. 43 Z. 2) vorkommt. Da der Todte Durst hat, hat der Todtenvogel nichts Passenderes zu sagen als „Gebt mir zu trinken" (s. S. 122). Dieser Ruf wurde auf das Blut des Mörders bezogen.

Blutrache.

Die Blutrache nahm man am liebsten am Mörder selbst, konnte man aber desselben nicht habhaft werden, an einem seiner Stammesgenossen; heute erstreckt sich die Blutrache auf die Familie bis zur 5. Generation aufwärts s. B 121; Layard, Nineveh und Babylon 305. Wer Blutrache zu vollziehen hatte, gelobte wol sich des ko*h*l und der Salben zu enthalten, kein Parfum [nach Goldzihers Conjectur] zu berühren, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken (A*g* IX S. 7). Ähnlich schwört Imruulqais (A*g* VIII S. 68) bis zur Vollziehung der Blutrache kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken, sich nicht zu salben, keiner Frau beizuwohnen und sein Haupt nicht zu waschen. Wer trotzdem Wein trank, machte sich einer Sünde gegen Gott schuldig[1]). Die Weinentsagung scheint das Wesentlichste bei diesen Gelübden gewesen zu sein: *H* 385. Der Bluträcher verschmähte es keineswegs zur List seine Zuflucht zu nehmen. So gelingt es *S*akhr sich unerkannt den Zelten seiner Feinde zu nähern, indem er die Blässe und die weissen Füsse seines diesen abgenommenen Rosses schwarz färbt, und die Blutrache für seinen Bruder zu vollziehen ('Iqd III S. 73).

Irrtümlich ist die Ansicht, dass Blut immer neues Blut fordere. War für einen Getödteten ein Anderer erschlagen, so galt die Sache in der Regel damit für erledigt und abgetan s. Del. 43 Z. 15, 16; 'Iqd III S. 73 Z. 5; JH 431; B 122. Oft ward allerdings der Rachedurst nicht durch den Tod eines einzigen befriedigt. Imruulqais gelobt bei der Nachricht vom

1) Falls Imr. 51 V. 9 u. 10 echt sind.

Tode seines Vaters sich des Weins und der Frauen zu enthalten, bis er 100 von den Benû Asad getödtet und 100 die Stirnlocken geschoren (A*g* VIII S. 68 Z. 2/3). Auch Schanfarâ gelobt 100 Männer des feindlichen Stammes zu tödten (de Sacy, Chrest. 1. Aufl. 1. Bd. S. 310/1, 2. Aufl. 2. Bd. S. ١٣٤). So verbrannte der bekannte König von *H*îra, ʿAmr der Sohn der Hind, für seinen Sohn, der aus Versehen getödtet war, 100 Männer, weshalb er den Beinamen Mu*h*arriq „Verbrenner" erhalten haben soll (Brünnow's Chrest. S. 31). Allgemein wird auch für den aus Versehen Getödteten Sühne verlangt, so DH No. 66 für einen beim Wettschiessen durch einen Pfeil Getödteten.

Die Blutschuld konnte durch ein Wehrgeld (dija), das der Mörder freiwillig zahlte, aufgehoben werden. Die dija bestand für gewöhnlich aus 100 weiblichen Kamelen (Füllen ausgeschlossen), war also dem fidâ (s. S. 137) gleichwertig. Diese alte Taxe von 100 weiblichen Kamelen für einen Erschlagenen wurde von den Wahhâbîs erneuert (B 420), soll sich aber nach B 584 bei einigen Stämmen noch bis zur Zeit der Wahhâbîs erhalten haben. Der Mann wurde also etwa ebenso hoch wie das Mädchen bei der Hochzeit taxirt (vrgl. S. 57). Dass gelegentlich auch Datteln als Sühne genommen wurden, ist aus *H* 389 Vers 3 noch nicht klar ersichtlich. Für ehrenvoll galt es, kein Blutgeld anzunehmen und keins zu zahlen (DH No. 74, 53). Vrgl. *H* 105/107.

Das Blutgeld wird heute nicht vom Mörder gezahlt, sondern von dessen Freunden aufgebracht oder von jenem zusammengebettelt (Layard, Nineveh und Babylon 307). So scheint es auch in alter Zeit gewesen zu sein. Als ein Anhänger Mu*h*ammads 2 Männer vom Stamme ʿÂmir im Schlafe ermordet hatte und sich der Prophet bereit erklärte, die dija für sie zu entrichten, ersuchte er den jüdischen Stamm der Benû Na*d*îr dazu beizusteuern (JH 652).

Ein interessanter Rechtsstreit betreffs der dija wird *H* 223 erzählt. Qais ibn Zuhair hat dem *H*udhaifa einen Mord mit Kamelen, die teils Füllen hatten, teils im zehnten Monat trächtig waren, gesühnt. Dieser nimmt nichts desto weniger Blutrache. Nun verlangt Qais seine Kamele zurück mit den Füllen, die sie inzwischen geworfen hatten. Diese letzteren aber wollen *H*udhaifas Stammesgenossen zurückbehalten, indem sie sprechen: „Sollen wir ihnen mehr geben als wir empfangen haben?“ Qais verweigert die Annahme ohne die Füllen, und es entbrennt der Krieg zwischen ʿAbs und Fazâra.

Um Blutrache beizulegen giebt es ein einfaches Mittel, welches an die hebräische Sitte erinnert, das vergossene Blut mit Erde zu bedecken, damit es nicht zum Himmel um Rache schreie (Schwally, Leben nach dem Tode S. 52/53). Zur Zeit des Propheten erstach Rabîʿa ibn ʿÂmir den Ibn at-*T*ofail. Beide gehörten zur Familie der Benû Gaʿfar. „Da sprach Rabîʿa: O Benû Gaʿfar, macht mich zum Richter über diesen Speerstoss. Sie sagten: Wir machen dich zum Richter; dann ging er fort, bis er fern vom Lager des Stammes war, dann sagte er: Grabt mir eine Grube, sie gruben nun eine Grube, so gross, dass ein Mann darinnen sitzen konnte, da sprach er: O Benû Gaʿfar, ich lege meinen Speerstich in diese Grube, schüttet die Erde darüber. So thaten sie.“ (Sitzungsber. d. Wiener Akad. Philos.-hist. Cl. VI 1851 S. 424). Es scheint, dass diese symbolische Handlung allgemein bekannt war: Burckhardt erzählt S. 119, dass, wenn die Schêkhe mit Beistimmung der Majorität einen Frieden schliessen können, bei welchem auf beiden Seiten Blutrache und Privatschulden erlassen werden, man sage: die Scheikhs haben gegraben und begraben.“

Handel.

Tauschhandel. Geprägtes Geld war in Arabien selten, wenn seiner auch die Dichter an einigen Stellen Erwähnung

thun (vrgl. S. 24, 104). Nach Belâdhori, K. futû*h* al-buldân ed. de Goeje S. 466 cursirten in Mekka zur Heidenzeit romäische und persische Dirhems. Kamele[1]) und Schafe bildeten in der Regel den Wertmesser. Häufig brauchte man einen solchen garnicht. Die Bedeutungsschwankungen der Zeitworte des Kaufens und Verkaufens (s. Giese A*d*dâd 43, FE 80) weisen auf Tauschhandel hin. Das islâmische Recht hat die Unterscheidung zwischen Verkauf- und Tauschgeschäft aus dem römischen entlehnt (Kremer, Culturgesch. I S. 536). Für einen guten Bogen gab man wol 3 Mäntel, 1 Reisetasche und einen Schlauch Bienenhonig hin (Aus ibn *H*agar XXIX 20); eine Lanze erhandelte man mit Straussenfedern (ʿAntara XVII 2). In einer kalten Nacht liess wol ein Stammeshäuptling ausrufen: „Wer Brennholz bringt, dem wird es mit Datteln aufgewogen" und es finden sich dann auch fremde Männer mit Brennholz ein (Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. der Wiener Akad. 6. Bd. 1851 S. 415).

Messen. Schon zur Heidenzeit wurden an vielen Orten Arabiens jährliche Messen abgehalten; Marktorte und -termine nennt WR 83 ff. Bedr, dessen achttägigen Jahrmarkt Wâqidî 89ᵇ Wellh. S. 168 und *H* 398 erwähnen, hat seine Bedeutung als Marktort gewahrt: B 332. Wol um den Marktbesuch zu heben, war die Institution der 4 heiligen Monate getroffen, in denen jede Fehde ruhte. Daraus, dass sich die Märkte an Kultstätten anlehnten und zur Walfahrtszeit abgehalten wurden, erklärt sich, dass die Christen die heiligen Monate nicht respectirten. Ohne die Institution der heiligen Monate hätte das Gesetz der Blutrache den Landhandel Arabiens lahm gelegt. Eine Schilderung des arabischen Messlebens findet man bei WR 84 ff. Die arabischen Märkte, namentlich die Messe

1) Nicht aber Rosse, deren Wert sich in Geld nicht mehr ausdrücken liess, die eigentlich zur Familie gehörten und kein Handelsobjekt bildeten.

von ʿOkâz, hatten für die heidnischen Araber neben ihrer religiösen und commerciellen auch eine gesellschaftliche und politische Bedeutung; hier wurden auf neutralem Boden die Beziehungen einzelner Stämme geregelt. Hier fand schliesslich der Dichter ein Publicum, das seine Renommir- und Spottverse erst wirksam machte.

Handelszüge. Durch die Messen waren wiederum die Karawanenzüge bedingt. Noʿmân von *H*îra pflegte zur Messe von ʿOkâz eine la*t*îma (Specereikarawane, wobei man in diesem Falle wol mit FAF 178 zunächst an Moschus zu denken hat) zu entsenden, die von ihrem Erlös Lederwaaren, jemenische Mäntel, Seide[1]) und Schnüre zum Zubinden der Schläuche (wikâ) einkaufte (A*g* XIX 75). Besonders war Mekka eine echte Handelsstadt, die grosse Karawanen ausrüstete; vrgl. auch Charles C. Torrey, The commercial-theological terms in the Koran, Leyden 1892 (Strassburger Dissertation). Veranlassung zur Schlacht von Bedr wurde eine Karawane, welche nach Wâqidî 8ª Wellh. S. 39 1000 Kamele stark von Gaza nach Mekka heimkehrt. Eine andere Karawane, die JH 424 erwähnt, hatte Rosinen und Leder geladen und scheint aus Südarabien zu kommen. Die jemenischen Kaufleute mit ihren Kleidertruhen, welche wol die beliebten gestreiften Stoffe bargen, erwähnt Imr. m. 79. S. 45 war von den rai*t* genannten Frauengewändern die Rede; nach Aus 43, 22 stammten sie aus Jemen. Sie waren gestreift (eb.) nach DH 116, 14 aus Leinwand und hatten eine Schleppe (Aʿschâ m. 31). Auf dem Markte zu Nakhla verkauften nichtarabische Weiber (Nâbi*g*a XXIII 3) Steinguttöpfe[2]). Wir erwähnten bereits, dass jüdische Händler in Arabien Wein, Kleider und ko*h*l

1) Maqdisî nennt ʿAden den Vorhof Chinas (BGA III S. 34).

2) buram. Qazwînî II 275 steht al-qudûr al-birâm von dem *T*ûser Porcellan, worüber man Karabacek: Österr. Monatsschr. für den Orient X S. 285 vergleiche.

verkauften (Goldziher: ZDMG 46. Bd. 1892 S. 185). Koptisches Linnen wird DH 92, 23, Zuhair X 33 erwähnt.

Überseeischer Import. ʿAmr ibn Kulthûm rühmt m. 102 von seinen Tag*h*libiten, dass sie den Rücken des Meeres mit Schiffen anfüllen. Man scheint mir diesem vereinzelt dastehenden Verse des prahlenden Dichters zu grosse Bedeutung beigemessen zu haben; möglicher Weise lag seiner Prahlerei ein recht unbedeutender Versuch zu Grunde. Jedenfalls liefen fremde Fahrzeuge häufiger arabische Häfen an, als das Umgekehrte stattfand; namentlich waren es äthiopische und indische. Die ersteren, ʿadaulische genannt, brachten von der afrikanischen Küste vermutlich samharische Lanzen und Sklaven. Auf dem Markte zu *H*ubâscha konnte man eine schwarze Sklavin kaufen (Jâqût II 193). Das Schiff des Inders (Lebîd XIII 16) dagegen importirte wahrscheinlich zunächst den indischen Bambus nach al-Kha*tt* (Qazwînî II 60, *II* 349), der dort zu Lanzen verarbeitet wurde. Dârîn, ein Hafen in al-Ba*h*rain, war Stapelplatz für indische Specereien (al-Aʿschâ: Del. 26), namentlich Moschus (Jâqût II 537), der auch den indischen Namen mitbrachte (s. Heft I S. 7). Die indischen Schwerter (SchW 127/8) werden bei Aus b. *H*agar näher als qalʿaische bezeichnet. Da diese Qalʿa im Jemen liegen soll (SchW 130) — der Name „Festung“ war gewiss sehr häufig — und aus Qalʿa [1]) auch Perlen kommen (Heft II 102), so liegt es nahe an ʿAden zu denken, das eine natürliche Festung ist und Perlentauchereien hatte (s. S. 33). Von jeher stand ʿAden mit Indien in lebhaftem Verkehr. Auch der Umstand, dass nächst Indien Jemen die besten Schwerter lieferte und indisirende Schwerter häufig genannt werden, weist auf Einfuhr über Südarabien hin. Ausserdem kamen über Südarabien aus Indien wahrscheinlich jene kleinen Elfenbein-

1) Ich glaube nicht, dass man mit Schwarzlose zwischen Qalʿa und Qalaʿa zu unterscheiden hat.

büchsen, deren Inhalt Senna und Moschus bildeten[1]). Ausser Moschus werden auch Gewürznelken (Imr. m. 8, DH 97, 37), Pfeffer (Imr. m. 80), Kampfer (DH 97, 38) und Aloe aus Mandal (DH 97, 39) in den Liedern erwähnt; über Mandal vrgl. Qazwînî II 82/83. Schiffe der Nabatäer: Nâbi*g*a XIX 19. Auch der Wein wurde, wie wir oben sahen, teilweise von Schiffen importirt. Bereits in vorislâmischer Zeit findet sich eine Reihe fremder Benennungen für Schiffe; des Segels gedenkt Baschâma: M. IX 21. Den Tigris befuhr man in einem runden Rohrkorbe (bû*s*î), der mit einem sukkân fortbewegt wurde, dies Fahrzeug hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten s. die Abbildung Heft I S. 41.

Preise und Gewinn. Über die Preise ist gelegentlich der Wertobjekte Manches angemerkt worden (s. z. B. S. 82/83, 104). Vrgl. auch Sprenger, Mo*h*ammad III S. 134 ff: Die Tauschmittel der Araber; über Maasse: FAF 204 ff. Wer Waaren auf den Markt mitnahm, verdiente daran bisweilen 100 Procent: Wâqidî 89ᵇ Wellh. S. 168. Nöldeke hat in seinen Beiträgen zur Kenntniss der Poesie der alten Araber S. 183 ff Kapitel aus Bu*h*turîs *H*amâsa, welche Betrug und Meineid im Handel zum Gegenstand haben, behandelt; der heidnische Urprung der Verse ist allerdings nach Nöldeke in keinem Falle sicher.

Handwerke.

Handwerk[2]) und Industrie standen jedenfalls auf einer sehr niedrigen Stufe und waren verachtet s. Goldziher, Die

1) Näheres darüber Heft II S. 102, eine Abbildung einer solchen *h*uqqa: Heft I S. 45. Senna wächst übrigens auch in Arabien: Doughty an mehreren Stellen (s. Index), B 332.

2) Vrgl. zu diesem Abschnitt: Dr. Paul Rieger, Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischnâh, 1. Teil. Spinnen, Färben, Weben, Walken. Berlin 1894.

Handwerke bei den Arabern: Globus LXVI 1894 S. 203—5; letzteres gilt auch namentlich vom Schmiedehandwerk. Hiernach ist Ranke, Werke 43/44. Bd. S. 32 zu berichtigen. Es war ein Makel auf der Ehre des Königs von *H*îra, No'mân b. Mundhir, dass seine Mutter die Tochter eines Goldschmieds war. Der Grund dieser Misachtung wird darin zu suchen sein, dass die Handwerke meist von Sklaven und Weibern oder doch von Fremden ausgeübt werden (vrgl. B 52 Doughty I S. 280). Vrgl. auch Andree, Ethnogr. Parallelen S. 155 ff. Dass es selbst mit der Kunstfertigkeit der Städter nicht weit her war, scheint daraus hervorzugehen, dass in Medîna zu 'Omars I. Zeit ein persischer Sklave zugleich als Zimmermann, Maler und Schmied fungirte (MDh IV S. 226).

Der Schmied (qain) ist der Handwerker par excellence. Dennoch wurden die Waffen zum grossen Teile importirt. Wir sahen bereits, dass die besten Klingen aus Indien kamen, und in Arabien scheint überhaupt nur die ansässige Bevölkerung el-Jemens und der Syrien benachbarten Landstriche die Kunst ein Schwert zu schmieden verstanden zu haben[1]). Häufig scheinen Juden das Schmiede- und Goldschmiedehandwerk ausgeübt zu haben, wie noch heute. Von dem Handwerk der Silberschmiede sagt Maltzan, Reise nach Südarabien S. 178: „Dasselbe ist in ganz Südarabien ausschliesslich in Händen der Juden, indem die Südaraber fast alle Handwerke im Allgemeinen, besonders aber jede Kategorie des Schmiedehandwerkes verachten und als freier Beduinen unwürdig ansehen.“[2]) Daraus erklärt sich wol, dass König David für einen geschätzten Panzerverfertiger galt. Schon frühzeitig erscheinen neben Davidischen Salomonische

1) Klingen aus Bo*s*râ al-*H*u*s*ain b. al-*H*umâm: M. XIII 15, DH 33, 3.

2) Vrgl. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 156: „Die Abessinier verschmähen das Eisenhandwerk und nur die (sog. jüdischen) Falaschas betreiben dasselbe dort“ (Hartmann, Nigritier I 374).

Panzer, woraus jedenfalls so viel hervorgeht, dass, falls eine Verwechslung des jüdischen Königs mit einer gleichnamigen jüdischen Waffenfirma im alten Arabien stattfand, dieselbe nicht erst Mu*h*ammad zur Last fällt. Schon arabische Philologen sollen trotz des Qorân (Sûre XXXIV 10), der die Vorstellung von König David als Panzerschmied den modernen Orientalen übermittelt[1]), den König und den Schmied für verschiedene Persönlichkeiten halten (Freytag, Arab. Verskunst S. 510). Ein *sâig* (Gold- und Silberarbeiter) wird JH 545 unter dem jüdischen Stamme der Benû Qainuqâʿ erwähnt. Nach ʿAmr b. Kulthûm (A*g* IX 184) wurden Ohrgehänge (qurû*t*) und Ohrringe (schunûf) in Jathrib verfertigt. Die *h*amâlîg (al-Muthaqqib: M. XXII 24) werden als Blasebälge der Goldschmiede erklärt. Die Antilope, welche sich vom Winde abwendet, wird Nâbi*g*a 23, 22 dem hibraqî (Goldschmied) verglichen, der sich abwendet, indem er die Kohlen anbläst[2]). Ausser Waffen und Schmuck stellte der Schmied wahrscheinlich auch noch verschiedene Instrumente her. Sägen (sing. mischâr) werden Nâbi*g*a XIV 12, Feilen (sing. mibrad) Imr. XIV 15 genannt.

Der qain scheint ferner nach Zuhair m. 15 u. a. Stellen auch Kamelsättel gefertigt zu haben, sogar Kamelschuhe[3]):

---

1) Vrgl. Charles White, Häusliches Leben und Sitten der Türken. Nach dem Englischen von Reumont. Berlin 1844 S. 183|4, B 192, Doughty II S. 21, 28.

2) Diese Stelle ist jedenfalls Veranlassung, dass man bei Freytag für hibraqî fälschlich „taurus montanus" findet, wie thaub „Herz" bei Wahrmund wol auf Misverständnis von Imr. m. 21 beruht. Noch hübscher ist Freytag IV S. 259: Enderûna „juvenes diversi congregati ad bibendum" durch ʿAmr m. 1 aus Androna entstanden, worauf bereits von anderer Seite hingewiesen wurde. Dass gadlâ bei Freytag canis femin. bedeutet, erklärt sich wol daraus, dass bei Muzarrid (M. XVI 66) eine Jagdhündin vorkommt, welche sich wie ein Habicht (an einen solchen denkt man bei gadlâ zunächst) auf ihre Beute stürzt.

3) An Hufbeschlag kann beim Kamel nicht gedacht werden.

Suwaid: M. XXXIV 27. Nach Nâbi*ga* V 29, Imr. IV 59 (vrgl. de Slane S. 85 der Noten) scheint diese Sattel-Industrie in *H*îra geblüht zu haben. Man verfertigte die Kamelsättel aus dem Holze des Baumes mais s. Schebîb b. al-Bar*s*â (M. 27, 21), Ibn Duraids Sattelbuch S. ٣, JH 963.

Aus schîzâ-Holz verfertigte man die S. 93 erwähnten Schüsseln: *H* 611 unten, al-*Hut*aia 28, 2. Jâqût III 645 wird schîzâ mit ʿarʿar (DH 107, 30; Del. 38 Z. 4) identificirt. Aus nu*d*âr-Holz (nach LA athl) machte man Melkeimer s. S. 65.

Reichlicher als mit Holz war man in Arabien mit Leder versehen. Daher war die wichtigste Industrie daselbst die Lederindustrie. Doch scheint auch diese durch fremden Einfluss wenigstens gehoben zu sein. Ibn al-Mugâwir (schrieb etwa 630 h) berichtet „wo immer die Perser (während ihrer Herrschaft im Jemen vor dem Islâm) eine Stadt gründeten, haben sie Gerbereien erbaut“ (Sprenger, Post- und Reiserouten S. 150). Zum Gerben verwandte man Datteln und Gerstenmehl. Das so gegerbte Leder wurde *g*arfîje genannt (vrgl. den Comm. zu M. XXV 12 S. 69). In Südarabien, wo der qara*z* (Bablah) und Rindviehzucht vorkam, wurde das sibt genannte Leder hergestellt, welches man namentlich zu Sandalen verarbeitete. Mangûb wird als ein mit Rinde der *T*al*h*-Akazie gegerbter Schlauch erklärt; nach al-Gumai*h* (M. III 12) nahm man zu diesem Zwecke Schafleder. Auch verstand man die Kunst Leder durch Tränkung mit einem Farbstoffe (*s*irf) rotbraun zu färben (M. V 8); solches Leder hiess adîm, vrgl. auch Surûrîs Note Bostân S. ٤ und B 53. Mit einer Ahle (izmîl griech. ζμίλη) wurde es bei der weiteren Verarbeitung gebohrt (ʿAbda: M. XXV 21). Die Lederindustrie blühte vor allem in *S*aʿda s. Maqdisî S. ٨٧, Jâqût III S. 389. Qazwînî gedenkt II 64 der Flussgerbereien, welche die sonst so reine Luft von a*t*-*T*âif verpesten, und ihres Exports. Leder und Lederwaaren wie Schuhwerk kaufte man vorteilhaft auf

der Messe zu ʿOkâẓ (Ag XIX 75), daher der Ausdruck: adîmun ʿOkâẓî: Jâqût III S. 704/5. Aus Riemen wurde nach modernen Analogien zu schliessen (s. Wetzstein, Über die Siebe in Syrien: ZDPV XIV 1891 S. 1 ff) auch das grobe, *g*irbâl genannte, Sieb (ʿAbda: M. XXV 23, Del. 111 V. 9) hergestellt, der feine munkhal (Nâbi*g*a XX 2) dagegen aus Haaren.

Gesponnen und gewebt wurde auch unter den Beduinen, doch wurden kostbarere Gewebe importirt. Der Spinnwirtel (falkatu mi*g*zal) wird Imr. m. 78, der Webebaum (hirâwatu minwâl) Imr. 52, 49 genannt. Die Lanzen erfassten ihn, sagt Duraid b. a*s*-*S*imma von seinem Bruder (Ag IX S. 5 Z. 3) gleich dem Fallen der *s*ajâ*s*î (pl. von *s*î*s*a) auf das ausgespannte Gewebe. Usdî pl. zu sadâ Einschlag: *Hut*aia I 6. Die gestreiften Stoffe kamen namentlich aus Jemen. Imr. 40, 2 haben die Frauen bunte gewebte Decken aus ʿIrâq auf ihren Kamelen. Über Mattenweberei vrgl. Muzarrid, M. XVI 24; ʿAbda, M. XXV 13.

Rabîʿa b. Maqrûm erwähnt M. XXXI 22 Stricke geflochten von der kunstfertigen Syrerin, wobei wir wol an eine Sklavin zu denken haben. Vrgl. Doughty I 225. Die Stricke waren überhaupt von den Frauen zu beschaffen: *H* 694. Taue aus Androna importirt s. S. 98. Man kannte auch Taue aus Palmfasern khulub: Imr. XIV 13. Linnenbänder: Imr. m. 47.

Krankheiten und Heilmethoden.

Während der Negd äusserst gesund sein soll, bedingen namentlich die heissen Küstenstriche Arabiens mannigfache Krankheiten. Mehrfach werden intermittirende Fieber erwähnt z. B. von ʿAbda dem Sohn des Arztes: M. XXV 4. Seiner Fieber wegen war Khaibar verrufen: Akhnas ibn Schihâb: M. XXXII 2, das Fieber war dort endem: Qazwînî II 60 (ولا يفارق الحمّى اهلها). Wer daher nach Khaibar kam, liess

sich auf alle Viere nieder und schrie zehn Mal wie ein Esel, dann hielt ihn das Fieber für einen Esel und verschonte ihn (Qazwînî a. a. O.). ʿOrwa b. al-Ward war zu stolz sich diesem Brauche zu fügen; er bezeichnet in seinem Dîwân XIII 1 denselben als eine Torheit aus der Religion der Juden. WR 216 weist jedoch eine Entlehnung mit den Worten ab: „Der Aberglaube ist international, weder arabisch noch jüdisch". Feste Grenzen zwischen Glauben und Aberglauben existiren jedoch nur im subjectiven Bewusstsein der Theologen. Die Wellhausens Ausspruch zu Grunde liegende Wahrheit ist die grosse Leichtigkeit der Entlehnung auf religiösem Gebiet. Mag ein Aberglauben wie z. B. der des Männerkindbetts noch so weit verbreitet sein, international ist er nicht. Im vorliegenden Falle vrgl. man die Parallelen bei R. Andree, Zur Volkskunde der Juden S. 181. Lähmungserscheinungen, die noch heute in Arabien häufig sind (Palgrave II 32) werden Imr. 59, 11 erwähnt. Auch der Aussatz (baras) war bekannt; König Gadhîma al-abrasch „der Gesprenkelte" war nach dieser Krankheit benannt; über diese Aussatzflecken s. Doughty II 5, Palgrave II 34. Auch *H*ârith b. *H*illiza litt an dem wa*dah* genannten Aussatz. Als er vor ʿAmr dem Sohn der Hind seine Muʿallaqa vortrug befahl der König, als er von seinem Aussatz hörte, zwischen ihm und dem Dichter einen Vorhang zu spannen, den er aber später für den Dichter durch seinen Vortrag eingenommen beseitigen liess (A*g* IX 178). *H*aban Wassersucht führt den Tod eines Hudhailiten in Mekka herbei: DH No. 116 Einl. bei Kosegarten S. 253. Die Pockenepidemie, welche die äthiopische Armee, die unter Abraha gegen Mekka zog, zum Rückzug zwang, schrieb der Volksglaube Vögelschaaren zu, welche auf die Äthiopen kleine Steine herabwarfen. Diese Erklärung macht die Bemerkung Ibn Hischâms (36), dass damals zum ersten Male in Arabien Pocken aufgetreten seien, nicht un-

wahrscheinlich. Ferazdaq nannte den Imruulqais dhu'l-qurû*h* Besitzer der Geschwüre (A*g* VIII 63, vrgl. Imr. 30, 12); auf diese bezieht sich Imr. 32, 3; der Vers wurde misverstanden und ward jedenfalls Veranlassung zur Übertragung des Mythus vom Nessushemd[1]) auf Imruulqais (A*g* VIII S. 73). Doch Imr. 30, 1 spricht von einem alten Leiden; der Schluss dieses Liedes beweist wol, dass hier nicht an Liebesweh zu denken ist. Gemeint ist Imr. 32, 3 der Ausschlag, den man für ein Kleid hält, der aber kein Kleid ist. Vrgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 262 Anm. 5, wo von „Hemden aus Krätze" die Rede ist. Eine Augenkrankheit ʿâir wird Imr. XIV 2, eine Augenentzündung qamaʿ Suwaid M. XXXIV 6, Triefäugigkeit ramad ʿAbda M. XXV 32 erwähnt; nach Nâbi*g*a m. 33 wurde letztere mit ko*h*l behandelt, auch ʿAbda erwähnt a. a. O. die Einpinselung vermittelst der Augensonde mulmûl bei dieser Krankheit[2]). Sehr verbreitet war die nur als Aberglaube zu erklärende Meinung, dass der schwer Verwundete nicht trinken dürfe, weil er sonst sterbe vrgl. Lebîd XIV 7, ʿIqd III S. 61, *H* 411. Bei der Wundbehandlung wird einer Wundsonde sibâr JH 847 V. 2 v. u. gedacht; DH 169, 4 behandelt eine Frau mit dem mîl das Zerfetzte ordnend die Wunde; Nâbi*g*a m. 15 erwähnt eine Operation des Tierarztes, die in dem Durchbohren des Oberschenkels besteht. Vrgl. B 74: „Statt die Haut blos zu brennen, ziehen sie dieselbe manchmal zwischen 2 Fingern empor, durchbohren sie mit einem dünnen rotglühenden Eisen und ziehen einen Faden durch die Öffnung, um die Suppuration zu erleichtern." Diese Angabe bezieht sich allerdings nicht auf den Tierarzt. Vom Brenneisen machte man überhaupt im Orient sehr ausge-

---

1) Herakles spukt auch sonst noch als Köro*g*lu im Orient umher s. Intern. Archiv für Ethnographie II 1889 S. 7.

2) Über die Augensonde mîl vrgl. Verhandl. d. Berliner Ges. für A. E. u. U. 1889. S. 424.

dehnten Gebrauch. Nach der Erklärung, die Demîrî I ٢٠ zu Nâbiga XVII 25 giebt, brannte man auch ein gesundes Kamel in dem Glauben, dadurch das kranke von seiner Krätze zu heilen. Sehr beliebt war ferner das Schröpfen, vrgl. z. B. Zuhair m. 24, DH 116, 2 wie noch heute s. Heft I S. 43. Wer von einer Giftschlange gebissen war, hielt sich die ganze Nacht hindurch wach mit Weiberschmuck klirrend (Nâbiga XVII 12), offenbar damit nicht die reducirte Thätigkeit des Organismus der Wirkung des Giftes Vorschub leiste, nicht, weil der Dämon über den Schlafenden Gewalt gewinnt wie WR 141 erklärt, während nach WR 144 die Dämonen durch das Geklirr verscheucht werden sollen. Auch glaube ich nicht an WR 138 Anm. Ferner mag der Umstand, dass dem Speichel besondere Heilkraft zugeschrieben wird [1]), den WR 141 mit dem Blasen der Zauberer zusammenstellt, vielmehr auf richtiger Beobachtung der bacillenfeindlichen Eigenschaften des Speichels beruhen. Harn, der für einen Kranken gekocht wird, erwähnt Lebîd, Khâlidî 89 letzte Zeile. Schädliche Speise entfernte man, indem man den Schlund mit einer Feder kitzelte (Muzarrid: M. XV 42). Der Arzt *H*ârith b. Kalada zu at-*T*âif soll nach Abulfarag, Hist. dynast. ed. Pococke S. 158 zu Gondischâpûr studirt haben. Den Sohn desselben Na*d*r (*H* 436/7, A*g* XIX 81) liess Mu*h*ammad hinrichten, weil er ihm dereinst in Mekka durch seine Erzählungen aus den persischen Heldensagen die Hörer abspenstig gemacht hatte. Ausser beim Arzte suchte man im Krankheitsfalle beim Zauberer Hülfe s. Khansâ S. ٩٣: Lâ jaschfihi

---

1) Vrgl. Sitzungsber. d. philos.-hist. Cl. d. k. Ak. d. Wissensch. VI. Bd. Wien 1851 S. 422; White, Häusl. Leben der Türken, Berlin 1844 I S. 262 ff, s. auch S. 20, 24; ferner Leonhardi Constantinopel S. 95; Doughty I 527; letzterer Reisende wurde z. B. von einer Mutter ersucht, auf die kranken Augen ihres Kindes zu speien, wozu man Ev. Joh. IX 6 vergleiche.

rifqu dhî *t*ibbin walâ râqî[1]). Auch Nâbi*g*a XVII 13 finden wir um den von der Giftschlange Gebissenen Beschwörer beschäftigt. Noch Doughty traf in *H*âil 2 Beschwörer[2]); der eine fragte ihn, wie der Reisende II S. 3 berichtet, „welches meine Art den Dämonen starken Zwang aufzuerlegen und welches die Worte meiner machtvollen Zaubersprüche wären." Der aus dem Neuen Testament bekannte Glaube, dass die Besessenen von Dämonen heimgesucht sind, ist noch heute lebendig s. Doughty II S. 3 oben. Auch eine andere noch heute bestehende Sitte, das Berühren des Gewandsaumes durch Kranke, erinnert an neutestamentliche Parallelen; A*g* IX 7 hat man allerdings wol mit Goldziher das *t*abîban der Bûlâqer Ausgabe in *t*îban zu corrigiren. Blut von Königen heilt den Biss des tollen Hundes: *H* 725.

Der Kranke empfing Krankenbesuche namentlich von Frauen: Aus b. *H*agar VII 2, Nâbi*g*a III 2, *T*arafa m. 58, Lebîd XL 61, Muzarrid: M. XV 15.

Sonstige Kenntnisse.

Die Religion der heidnischen Araber besass wie die anderer semitischer Völker einen Sternkultus, dessen Bedeutung mir Wellhausen zu unterschätzen scheint. WR 175 will den Glauben der Araber an den Einfluss der Gestirne auf das Wetter mehr als eine meteorologische Beobachtung, Mu*h*ammads Auftreten gegen diese Ansicht als „übertriebenen Puritanismus" aufgefasst wissen. Doch sind es nicht die Regenperioden allein, welche der Volksglaube den Constellationen am Himmel zuschreibt, sondern z. B. auch die Heuschrecken-

1) Der râqî weiht beispielsweise Amulette gegen das böse Auge, indem er sie anbläst: 'Alqama I 21.

2) Sonst sind heute vielfach die *S*lêb die Ärzte der Wüste (Palgrave I 150).

plage: B 375. Kamelkrankheiten werden auf den Untergang des Gestirns Simâk zurückgeführt (FE 243); auch sonst richtete man sich bei der Kamelzucht nach dem Stande der Sterne (FE 235). Die Sonnengöttin wird auch von Wellhausen anerkannt. Der Glaube der Regelung des Menschengeschicks durch die Gestirne (vrgl. Dhu 'l-isbaʿ: M. XXIII Anfang, namentlich Vers 3) lebte unter der Maske des Islâm weiter und hat wesentlichen Anteil an der Entwickelung der mittelalterlichen Astrologie[1]).

Gegen Wellhausens Behauptung, dass es nur wenige arabische Sternnamen gäbe („die meisten sind griechisch": WR 217), hat bereits Hommel (ZDMG 45. Bd. 1891 S. 593) mit Recht bemerkt: „Von einem griechischen Ursprung irgend welcher arabischen (d. h. von den Beduinen al-ʿArab gebrauchten und aus ihren Liedern und Wetterregeln belegbaren) Sternnamen kann überhaupt nicht die Rede sein". Später lernten ja die islâmischen Araber auch das griechische Sternbildersystem kennen, doch hatten sie vordem wie die meisten anderen Völker[2]) ihr eigenes. Resten desselben begegnen wir noch bei Qazwînî; so wurde ein Sterncomplex im Eridanus als Straussennest und einige herumstehende Sterne als Strausseneier aufgefasst etc. (Qazwînî I 39). Den Polarstern stellte man sich als Antilopenkalb (farqad) vor. Häufig werden die beiden Sterne α und β des kleinen Bären[3]) die beiden Antilopenkälber al-farqadâni genannt. Des al-Farqad gedenken die Dichter häufig als ihres treuen Genossen auf nächtlichen Reisen, weil er niemals untergeht und rühmen

1) Ich sage dies in bewusstem Gegensatz zu den WR 173 aufgestellten Thesen, nach denen auch die Siebenzahl der Planeten nichts Altertümliches sein soll.

2) Vrgl. z. B. Karl von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens S. 359 ff, 436, 513,4.

3) Der Polarstern ist = α des kleinen Bären.

sich deshalb auch wol einen Bund mit ihm abgeschlossen zu haben. (Lebîd 39, 11). Aus demselben Grunde werden auch die „Töchter einer Bahre“ [1]) unser grosser Bär (*H* 677, letzter Vers) als Symbol der Trägheit und Unthätigkeit verwendet. Lebîd, Khâlidî 135 erscheinen die âl na'sch (= benât na'sch) und die beiden farqad als Symbol der Stätigkeit. Man dachte demnach bei der Benennung farqad an ein Antilopenkalb, das sich noch ängstlich in der Nähe seiner Mutter hält, nicht an das Gegenteil, wie WR 63 Anm. will [2]). Die Capella ('Aijûq) [3]) denkt sich der Dichter Abû Dhuaib (Hubers Meisir S. 46) als Aufseher des Meisirspiels, der hinter andern Sternen, die als Pfeilschüttler gedacht werden, sitzt. Die Plejaden vergleicht Imr. m. 25 einem mit Zwischensteinen versehenen Gürtel, der sich auf die Breitseite legt, vrgl. die Vorstellung vom Gürtel des Orion.

Im Allgemeinen zeigt sich bei den Arabern weit weniger als bei den Griechen das Bestreben am Himmel punktirte Zeichnungen herauszusehen, sondern vielmehr dasjenige, in jedem einzelnen Stern ein lebendes Wesen wiederzuerkennen. Das zeigen sowol die arabischen Sternbilder, welche meist eine Gesellschaft von Personen, weit seltener eine einzelne Person darstellen, als auch Verse wie DH 95, 11, wo es von der Geliebten heisst: „Wenn Suhail (Canopus) ihre Rede vernimmt, lässt er vom Verfolgen seiner Bahn ab und macht Halt“.

Die Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Sternenwelt ist bei den Beduinen bis zu wirklichen Sternmythen fortgeschritten. Ad-debarân freit um Thuraijâ (Plejaden), die ihn seiner Armut wegen verschmäht; ihr Name bedeutet nämlich

1) Über die ursprüngliche Bedeutung dieses Namens vrgl. Hommel a. a. O. S. 594.

2) Ob hingegen bei unserer Auffassung als Bär die unbeholfene langsame Bewegung dieses Tieres den Vergleichungspunkt bildete, ist sehr zweifelhaft s. Andree, Ethnogr. Parallelen S. 105.

3) Zu dem Namen vrgl. Hommel a. a. O. S. 595 6.

„die kleine reiche". Der verschmähte Liebhaber treibt deshalb immer seine jungen Kamelstuten hinter ihr her, um ihr eine bessere Meinung von seinen Vermögensverhältnissen beizubringen, jene gleichsam als mahr anbietend. Suhail (Canopus) freit um die Gauzâ (Orion), die ihn mit einem Fusstritt an seinen jetzigen Standpunkt versetzt, worauf sie jener durch einen Schwerthieb in 2 Hälften spaltet etc. (Sitzungsber. d. Wiener Akad., Philos.-hist. Cl. 6. Bd. 1851 S. 442/3). Dieser Schwerthieb findet sich auch sonst, Muḥammad spaltet durch ihn den Mond: Saʿdîs Bostân S. ١٢ Vers 74.

Wie in der Astrologie, so mögen in der Traumdeuterei vielleicht alte Beziehungen zwischen Arabien und dem benachbarten Babylonien bestanden haben. Abû Bakr, der als Traumdeuter berühmt war, galt auch für einen vorzüglichen Kenner der arabischen Genealogien. Die Stammbäume, welche wir z. B. im Kitâb al-aġânî und bei den Historikern finden, beweisen in der That, dass die Genealogie schon bei den vorislâmischen Arabern eifrig gepflegt wurde, wie das auch die jüngeren Bestandteile des alttestamentlichen Kanons für die Hebräer bezeugen. Zuverlässig sind diese Stammbäume natürlich höchstens innerhalb sehr enger Grenzen.

Gleich den nordamerikanischen Indianern besassen und besitzen die Beduinen noch heute die Kunst, aus der Fussspur oft weitgehende Schlüsse auf die Persönlichkeit zu ziehen, der sie angehört. Die Fussstapfen seines Kamels erkennt der Beduine (B 302) „inmitten hundert anderer", wie Nachtigal a. a. O. S. 194 sagt, etwa wie wir die Handschrift eines Freundes, und wie wir aus gewissen Eigentümlichkeiten der Handschrift auf den Engländer schliessen, so schliesst der Wüstensohn aus gewissen Eigenheiten des Fussabdrucks auf den Angehörigen eines bestimmten Stammes. Die Geliebte verwischt daher mit der Schleppe die Fussspur des Liebhabers: Imr. 40, 15b; m. 28.

Schreibkunst.

Die Kunst des Schreibens war unter den Beduinen selten. Das geht z. B. aus *Ag* V 191 hervor, wonach al-Muraqqisch der Ältere und sein Bruder *H*armala in *H*îra bei einem Christen die Schrift erlernt hatten. Vrgl. auch Ibn Qutaiba (Brünnow's Chrest. 31) der von al-Mutalammis erzählt: „er gab sein Blatt einem Manne von den Leuten von *H*îra und der las es.“ Ist von Schrift die Rede, so wird meist auf Inschriften oder auf die Bücher der Mönche (Imr. 65, 2) oder den schreibkundigen Sklaven aus Jemen (Lebîd, Khâlidî S. 61) hingewiesen oder auch auf Bücher der Juden (ʿAbdallâh ibn az-Zibaʿrî: JH 702 V. 2); die Juden Arabiens bedienten sich der hebräischen Schrift. Bereits ein Jahrhundert vor dem Islâm hatte die arabische Schrift, wie Inschriften beweisen, ihre charakteristischen Formen angenommen. Wer die von Schroeder ZDMG 38. Bd. S. 530 abgebildete altarabische Inschrift mit andern semitischen Inschrift-Alphabeten vergleicht, erkennt leicht, dass die Zeichen jener Inschrift in ihrem zusammenhängenden Ductus eigentlich für Tinte und nicht für den Meissel bestimmt waren. Das gewöhnliche Schreibmaterial war wol Pergament; Papyrus (qirṭâs) des Syrers erwähnt *T*arafa m. 31. Auf Pergament oder Leder liess Mu*h*ammad seine Glaubensbriefe schreiben, in denen er einzelne Stämme zur Annahme des Islâm aufforderte; denn einmal wurde ein solcher, nachdem man die Schrift abgewaschen hatte, zum Flicken eines Schöpftrichters verwendet s. Wâqidî 220[b] S. 388. Im Jemen wurden Palmblätter als Schreibmaterial verwandt (Imr. 63, 1. Lebîd, Khâlidî S. 61), wie heute in Indien bei sacralen Texten. An letzterer Stelle wird auch bân[1]) als Schreibmaterial erwähnt. Über sonstige Schreibmaterialien s. Karabacek: Mitt. aus d. Samml. d. Papyrus Erzherzog

1) S. darüber meine Studien in arab. Geogr. III S 154; *T*arafa XVI 6.

Rainer V. S. 63 f. Des Schreibrohrs (qalam) gedenkt Lebîd a. a. O. u. m. 8; das noch heute im Orient übliche Schreibrohr scheint bereits in altägyptischen Darstellungen abgebildet zu sein, obwol Erman Aegypten 1. Aufl. S. 165 von einer „Feder" spricht. Der Schreiber wird als Maler bezeichnet, der das Pergament tätowirt (*T*arafa **19**,2). — Eine Geschichte der Verbreitung des arabischen Alphabets bei Belâdhorî, K. futû*h* al-buldân ed. de Goeje S. 471 ff. Nach dieser Quelle gab es beispielsweise in Mekka zur Zeit, als Mu*h*ammad auftrat, 17 Männer, die schreiben konnten. Noch seltener war die Kunst unter den Frauen.

Sprache[1]).

Nöldeke, Die semitischen Sprachen, Leipzig 1887. — W. Wright, Lectures on the comparative Grammar of the Semitic languages, Cambridge 1890. — Reckendorf, Zur Karakteristik der semitischen Sprachen: Extrait des Actes du Xe Congrès International des Orientalistes. Session de Genève. 1894. Section II (Langues Sémitiques.) Leiden 1896. — Ein direkt aus den Texten geschöpftes Wörterbuch besitzen wir für das Arabische immer noch nicht; denn Dozys Supplément verwertet nur einen Bruchteil der Litteratur (vorwiegend ältere ma*g*ribinische Texte); noch weniger ist an eine Darstellung der Bedeutungsentwickelung in den Artikeln unserer Wörterbücher zu denken. Auch existirt noch keine Grammatik, welche die Litteratur und die Dialekte in ihrer historischen Entwickelung, die Errungenschaften moderner Sprachforschung und das Berechtigte der alten Systeme berücksichtigt und lautliche Erscheinungen lautphysiologisch zu erklären vermag. Wright's treffliches Buch (3. ed. revised by Robertson Smith and de Goeje I 1896) hat doch in erster Linie das praktische Bedürfnis im Auge. Von den Dialekten ist wol noch immer der ägyptische durch Spitta-Bey (Grammatik d. arab. Vulgärdialectes in Ägypten, Leipzig 1880) am besten aufgenommen.

Sprachmittel. Da die menschliche Sprache einen geringeren Raum beherrscht als das Auge und ihr Schall sogleich vergeht, hat man schon in grauer Vorzeit gewisse

1) In einer Neugestaltung des Buches würde dieses Kapitel hinter dem über die Stämme seinen Platz finden und mit dem „Unterhaltung" überschriebenen zusammengezogen werden.

Zeichen vereinbart, welche als Mittel der Verständigung mit unter den Begriff Sprache fallen, sobald wir denselben nicht spiessbürgerlich, sondern wissenschaftlich ins Auge fassen. Hierher gehören die Kriegsfeuer (S. 125/6) und die Landmarken, welche dem Wüstenreisenden als Wegweiser dienten. Eine Abart der Zeichensprache ist die Geberdensprache, welche die gleichzeitige Anwesenheit zweier Individuen erfordert. Sie ist auch bei Kulturvölkern neben der Lautsprache noch von grösserer Wichtigkeit, als man gewöhnlich meint, hat aber trotzdem sehr an Terrain verloren. Bei den Arabern war sie hoch entwickelt. Viele Unklarheiten der Beduinen-Poesie, welche schon den altarabischen Philologen Schwierigkeiten bereiteten, dürften sich aus dem lebhaften Geberdenspiel erklären, mit welchem der Dichter den sprachlichen Ausdruck unterstützte. Darauf führen auch die A*d*dâd in einzelnen Fällen. Teilweise war die Geberdensprache gewiss der schöpferischen Thätigkeit des Individuums überlassen. Doch hatten einige Pantomimen allgemeinen Kurs s. Goldziher, Über die Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern: Zeitschr. für Völkerpsychologie XVI. Zu dem S. 110 angeführten Beispiel [1]) vrgl. noch Qorân 3,115 und den Vers in Aug. Müllers Türk. Gramm. S. 77 *, der auf Deutsch heisst: „Wer nicht das Ende bedenkt, schlägt seine Hand im Zorn gegen den Zahn beim Ende der Angelegenheit." Zähneknirschen (qarʿu 's-sinn) als Ausdruck der Reue: Taabba*t*a scharran: M 1,26. Verziehen der Augenbrauen scheint bei Frauen Ausdruck des Stolzes gewesen zu sein [2]). Wie bei den Anfängen der Lautsprache ist es hier oft schwer zwischen Reflexbewegung und Willenshandlung die Grenze zu ziehen.

Von untergeordneter Bedeutung ist die vielleicht älteste

---

1) Das zweite ist zu streichen s. S. 19.

2) wa-ma*tt*at *h*agibaihâ: ʿAbîd: Mukhtârât S. 93 V. 3.

Sprachform, die Gefühlssprache, weil sie unmittelbare Berührung erfordert, demnach unbequem ist. Noch heute wenden sie die Beduinen in einigen Fällen an, in denen der gebildete Abendländer sich des gesprochenen Worts bedient. So wecken sie den Schlafenden gerne durch einen Fussstoss [1]), wie Muḥammad den schlafenden ʿAlî: Ibn Hischâm 422 Z. 8 [2]).

Die unartikulirte Lautsprache (Interjektionen) war hauptsächlich im Verkehr mit Tieren üblich vrgl. daʿdaʿ [3]), bis! bis! (ebend.) und viele andere.

Zu einer lautwissenschaftlich korrekten Darstellung des arabischen Lautbestandes können sich unsere Grammatiken noch immer nicht aufraffen [4]). Der Klang der arabischen Lautsprache erweckt die Vorstellung des Leidenschaftlichen, das auch dem arabischen Charakter in hohem Grade zukommt, einerseits wegen der vollen Artikulation der niemals gehäuften Konsonanten und des Mangels der Vokalhäufung, andrerseits wegen der Natur vieler uns fremder Laute, besonders der Reihe, welche unsere Grammatiken unrichtig „emphatische“

1) Wrede, Reise in Ḥadhramaut: „So geschieht es oft, dass ich von meinen Beduinen durch einen Fusstritt in die Seite geweckt werde. — Jedoch diese zarte Manier, Jemanden zu wecken, ist unter ihnen gäng und gäbe, und ich machte deshalb, obgleich wenig davon erbaut, gute Miene zum bösen Spiele.“

2) Wenn diese Erzählung auch natürlich zur Erklärung des ganz anders zu deutenden Namens Abû Turâb erfunden ist, hat sie doch als Beleg für diese arabische Sitte Geltung.

3) Vrgl. zu dem S. 71 Bemerkten Euting, Tagbuch I S. 54: „Kamele jagt man fort mit Dah! Dah!“

4) Über arabische Lautphysiologie handelten: Brücke, Beiträge zur Lautlehre der arabischen Sprache: Sitzungsberichte d. philos.-hist. Kl. d. Wiener Akad., April 1860; R. Lepsius, Über die arabischen Sprachlaute: Philologische u. hist. Abhandlungen d. Kgl. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin aus dem Jahre 1861, Berlin 1862; Brückes Grundzüge der Physiologie und Systematik der Sprachlaute 2. Aufl. Wien 1876. X. Abschnitt: Systematik der arabischen Sprachlaute; Haupt, Die semitischen Sprachlaute und ihre Umschrift: Delitzsch & Haupt, Beiträge zur Assyriologie I Leipzig 1890 S. 249 ff.

nennen[1]), ferner des ع und des ihm nahverwandten[2]) ح, des für ein deutsches Organ wol am schwierigsten nachzuahmenden arabischen Lautes. Die Araber halten die richtige Aussprache des ض für einen Vorzug ihres Volks[3]). P fehlt.

In seinem Lautbestande weist das Arabische hinsichtlich der Zahn- und Zischlaute gewisse durch Gesetze geregelte Unterschiede von seinen semitischen Schwestern auf. Mir scheint es hierin die ursemitischen Lautverhältnisse zu repräsentiren, wenn auch gegenteilige Ansichten verschiedentlich ausgesprochen sind. Die wichtigsten Lautverschiebungen veranschaulicht folgende Tabelle:

	Arab.	Hebr.	Aram.
1)	th	sch	t
2)	dh	z	d
3)	*d*	*s*	ʿ
4)	*z*	*s*	*t*

Das Arabische besitzt demnach die charakteristischen Laute th, dh, *d*, *z* noch als Radikale im Anlaut, nicht nur als Modifikation eines Radikals unter gewissen Umständen[4]). Die Vermutung liegt nahe, dass die Einbusse dieser Laute den Anstoss zur Lautverschiebung gab. Sicher ist der hebräische Lautbestand in Fall 3 und 4 erst sekundär (somit auch der assyrische), da kein Grund zu entdecken ist, warum sich hebr. = ursemit. *s* in zwiefacher ganz verschiedener Weise verschoben und in einigen Fällen (wie e*s*baʿ „Finger“, ja*s*ar vrgl. arab. *s*âr) garnicht verschoben haben sollte. Hätte das

---

1) Nach den eingehenden Untersuchungen meines Freundes J. J. Hess unterscheidet sich *t* etc. von t etc. durch höheren Zungenanschlag im Gaumen.

2) ʾ : h = ʿ : *h*. Richtiger wäre in der Schrift ح von ع und غ von خ abgezweigt.

3) Redensarten wie „so lange ein Araber das ض ausspricht“ sind in philologischen Büchern nicht ungewöhnlich.

4) Die aramäische Spirans ist auf den In- und Auslaut beschränkt.

Arabische das Ursprüngliche bewahrt, so müsste man zeigen können, dass z. B. in aramäischen Wörtern mit d häufig 2 Stämme ganz verschiedener Bedeutung zusammengefallen sind, nämlich der Stamm, in welchem d ursemitisch und der, in welchem es aus ursemitischem dh entstanden ist. Hätte dagegen das Aramäische das Ursprüngliche erhalten, so müsste in gleicher Weise z. B. bei arabischen Stämmen, die dh enthalten, doppelte Bedeutung nachweisbar sein. Leider ist die Lehre vom Bedeutungswandel noch immer nicht als Wissenschaft angebaut.

Verwandtschaftsverhältnisse. Die Verwandtschaft des Hebräischen mit dem Aramäischen und Arabischen wurde bereits von jüdischen Philologen des Mittelalters erkannt[1]). Über die Stellung des Arabischen innerhalb des semitischen Stammes s. Nöldeke, Semit. Sprachen. Verwandtschaft scheint aber auch noch zwischen semitischen und hamitischen Sprachen zu bestehen. Die Frage kann allerdings kaum gefördert werden, wenn man fortfährt bald ein hebräisches bald ein arabisches Wort ohne Berücksichtigung seiner Verwandten direkt mit einem altägyptischen zu vergleichen. Was würde man auf indogermanischem Gebiet zu einer analogen Methode sagen! Bei uns aber ist die Erkenntnis noch nicht durchgedrungen, dass man nur Ursemitisches mit Urhamitischem vergleichen kann.

Sind auch die Versuche mislungen Wurzelverwandtschaft oder gar Lautgesetze zwischen dem Indogermanischen und Semitischen zu erweisen, so werden sich doch auch diese Sprachstämme bei Rekonstruktion ihrer prähistorischen Formen im Bau immer ähnlicher und weisen noch in ihrer historischen Gestalt Berührungspunkte auf, die vom Standpunkt der allgemeinen Sprachforschung zu den aussergewöhnlichen Er-

1) Vrgl. z. B. Bacher, Die hebräisch-arabische Sprachvergleichung des Abulwalîd Merwân Ibn Ganâ*h*, Wien 1884 (Akad. Sitzungsber.).

scheinungen zählen, nämlich die Wandelbarkeit des Stammes durch Flexion und Übertragung des männlichen und weiblichen Geschlechts auf die leblose Natur. Letztere Erscheinung setzt voraus, dass diese Stämme in einer Urzeit mit lebhafter Phantasie die sie umgebenden Gegenstände personifizirt haben, so dass sie dieselben sogar mit Geschlechtsunterschieden ausstatteten. Das ist durchaus nichts Selbstverständliches, sondern überaus merkwürdig. Die Flexion hat das Semitische noch reicher entfaltet als das Indogermanische. Sodann verflüchtigen sich 2 semitische Spracheigentümlichkeiten, welche verwandtschaftliche Beziehungen zur indogermanischen Gruppe auszuschliessen scheinen, bei sprachwissenschaftlicher Betrachtung:

Wurzeln und Stämme. Eins dieser Charakteristica ist die Dreiradikaligkeit der semitischen Stämme. Die grosse Zahl der Synonyma mit gleichlautendem 1. und 2. und verschiedenem 3. Radikal weist jedoch auf eine vorhistorische 2-radikalige Wurzelgestalt hin, die noch dadurch bestätigt wird, dass zu Stämmen mit einem schwachem Radikal häufig ein Synonymon unter Stämmen gefunden wird, deren beide ersten Konsonanten sich mit den beiden starken solcher Stämme decken und deren beide letzten nicht selten identisch sind. In der Folge aber erweiterte das Semitische seine 2-radikaligen Wurzeln durch Hinzufügung eines dritten Konsonanten, des sogenannten Wurzeldeterminativs, zu 3-radikaligen. Ein Lexikon der 2-radikaligen semitischen Wurzeln und ihrer Bedeutung würde die wichtige Frage lösen, ob die Wurzeldeterminative selbst Rudimente von Wurzeln sind, also früher selbstständiges Leben führten und nach welcher Richtung sie die Bedeutung der Wurzel modifizirten. Vergleichung gleichbedeutender oder wenigstens synonymer 2-radikaliger Wurzeln zeigt aber Lautübergänge, die im historischen Arabisch unerhört wären, aus denen man aber

auf spätere Fixirung der charakteristischen Laute schliessen darf.

Das Substantivum zeigt im Semitischen meist noch deutlich seine Entwickelung aus dem Verbum, während es in den arischen Sprachen frühere Selbstständigkeit erlangte. Durch dieses Dominiren des Verbalstamms im Gebiete des Nomens gewinnen die semitischen Sprachen ungemein an Aktivität.

Worte und Begriffe. Das Studium der überhaupt zum Ausdruck gelangten Begriffe und ihrer numerischen Verhältnisse würde auch für unsere Zwecke von Interesse sein. Die beliebte Behauptung, dass den Naturvölkern alle möglichen abstrakten Begriffe fehlen, steht, soweit ich sie für die Araber nachgeprüft habe, auf recht schwachen Füssen [1]). Natürlich darf man nur mit volkstümlichen Begriffen operiren; für den kategorischen Imperativ haben auch wir kein Wort. Dagegen besitzen die Araber eine grosse Anzahl von Worten für Kamel, Dattelarten und andere Dinge, die unserem Interessenkreis ferner liegen. Im Allgemeinen zeigt der arabische Wortschatz engere Begriffe, eine Tendenz, die eine Eigentümlichkeit der Naturvölker und namentlich in den Indianersprachen sehr entwickelt zu sein scheint. Wir haben im Arabischen ein Wort für den Brunnen, welcher Wasser enthält [2]), ein anderes für den mit Wasser gefüllten Eimer [3]), ein besonderes Wort für vom Körper getrennte Gliedmaassen [4]). Für Kulturbegriffe hat das Arabische zahlreiche aramäische (nordsemitische) Wörter zum Teil schon in vorislâmischer Zeit aufgenommen. Der Umfang dieser Entlehnungen, welche

1) Eine andere Journalisten-Behauptung, dass keine Sprache der Welt als die deutsche den Begriff „Gemütlichkeit“ besässe, wird durch das arabische أُنس widerlegt. Vollständig deckt sich natürlich niemals der Begriffsinhalt eines Wortes bei 2 Individuen.

2) rakîja: Omeija: Gambara 107 Z. 2; ʿAntara 27,5.

3) sagl: Imr. 55,1.

4) schilw: Lebîd m. 38.

meist durch die aramäischen Kolonien in Nordarabien vermittelt sein mögen, ist uns erst durch Fraenkels Aram. Fremdwörter (Leiden 1886) recht zum Bewusstsein gekommen. Vor Fraenkel galt Vieles mit Unrecht für urarabisch und erschwerte so den richtigen Einblick in die echt-arabische Formenentwickelung.

Die Formen. Das Arabische zeichnet sich trotzdem unter seinen Schwestern durch den grössten Formenreichtum aus, den es aber mit dem Eintritt in die Geschichte nach dem bekannten Gesetze [1]) rasch einbüsst. Um den im Thatwort (fi'l) ausgedrückten Begriff zu verengern und zu modifiziren braucht das Semitische nicht präpositionelle Elemente vorzusetzen, sondern erreicht dies mit Ausnahme der Verwendung eines reflexivischen, eines passivischen und eines transitivischen Präfixes (beziehungsweise Infixes) durch Flexion [2]). Auch hier verfahren die Semiten schematischer als die Indogermanen. Der semitische Schematismus, welcher z. B. ein unregelmässiges Verbum im arischen Sinne fast ganz ausschloss, erreicht im Arabischen seinen Höhepunkt; unter ihm leidet natürlich die Geschmeidigkeit der Sprache.

---

1) Das sehr schief meist dahin formulirt wird: Geschichts- und Sprachentwickelung stehen im umgekehrten Verhältnis. Die dem zu Grunde liegende Wahrheit ist, dass sich bei steigender Kultur und Geistesbildung der grammatische Apparat vereinfacht, so lange nicht eine Muster-Litteratur diese Entwickelung hemmt; wesentlich lehrt das in Folge von Eroberungen aufgenommene Völkersubstrat überflüssigen Formenballast ausscheiden.

2) Auf welchem Wege mehr Feinheiten zum Ausdruck kommen, wie ein gräko-italischer Philolog sagen würde d. h. zahlreichere Begriffsverengerungen und -Modificationen erreicht werden, bedarf noch der Untersuchung. Man muss sich nicht durch Einzelheiten blenden lassen und sich auf diesem ganzen Gebiet vor einseitigen Urteilen hüten. Fur Schulzwecke wird aus dem schwerfälligen Gebrauch des Futurum exactum in lateinischen Bedingungssätzen meist die grössere Korrektheit des römischen Denkens vor dem deutschen gefolgert; man könnte daraus aber auch — vielleicht richtiger — auf geringeres Begriffsvermögen und Lust an pedantischer Zeitvergeudung auf der andern Seite schliessen.

Zwei Tempora — diese Benennung ist allerdings wenig zutreffend — dienen zur Unterscheidung der vollendeten und unvollendeten Handlung; für letzteres sind die Präfixe charakteristisch; diese Präfixe sind Rudimente des Personalpronomens, das i der 3. Person hat Barth als ein altes demonstratives Element nachgewiesen[1]). Ein offenbarer Vorzug der semitischen Sprachen ist die Fähigkeit in der Anrede Mann und Frau sogleich in der Pronominal- und Verbalform zu unterscheiden, während wir, um Misverständnissen vorzubeugen, fortwährend mit Titeln operiren müssen.

Auch in der Nominalbildung ist die Flexion gegenüber den indogermanischen Sprachen bevorzugt. Das Arabische vermag auch Verkleinerungsform und Elativ ohne Agglutination zu bilden und in vielen Fällen, in denen wir zu Zusammensetzungen greifen müssen wie Lebensart, Hinrichtungsmethode, sich durch Bildungen aus dem Verbalstamm wie ʿîscha^{tun} (al-Aswad: M **37**,12), qitla^{tun} zu helfen. Häufiger als der äussere Plural, welcher durch Dehnung der Kasusendung des Singulars die Ausdehnung des Begriffs zu einer Vielheit nachbildet, werden ursprünglich selbstständige Kollektiva mannigfaltiger Bildung als Pluralia verwendet. Vielfach steht dem Araber bei einem Worte ausser für die Zweiheit eine besondere Form für Mehrheit und für Vielheit zur Verfügung; er vermag durch Wahl der Pluralform die Vielheit in ihren Einzelgliedern oder aber in ihrer Gesammtheit mehr hervortreten zu lassen. Die Femininendung -at stammt aus semito-hamitischer Urzeit; ihre Entstehungsgeschichte ist dunkel. Nicht immer wird jedoch das weibliche Geschlecht durch diese besondere Endung markirt. Wörter, deren Begriff als Behälter oder ein etwas hervorbringendes Instrument verbildlicht werden kann, sind häufig Feminina. Der Deter-

1) Barth, Etymologische Stud. S. 59 60; American Journal of Semitic Languages and Literatures Vol. XIII Oct. 1896 No. 1 S. 4.

mination durch den vorgesetzten Artikel al-[1]) entgegengesetzt ist eine Indetermination durch angehängtes indefinites n (m). Ihrer Natur nach sind diese beiden Elemente im Singular unverträglich, verträglich dagegen im Plural, denn „die Männer“ ist zwar ein weit unbestimmterer Begriff als „der Mann“, aber auch nicht völlig indeterminirt wie „ein Mann, Männer“ [2]). Das Arabische hat die Kasusendungen noch vollständig gewahrt, welche im Assyrischen zwar meist noch vorhanden sind, aber „bereits“ durcheinander geworfen werden, während sie die andern Schwestersprachen fast ganz verloren haben. Zweifelhaft ist, ob die Kasusendungen früher selbstständige Elemente waren, wie Wright Lectures S. 143 vermutet, oder durch Differenzirung eines unbestimmten Endvokals entstanden, wie auch der Mittelvokal des Praeteritums beim transitiven und intransitiven Verbum differenzirt sein wird und nicht etwa zum Wurzeldeterminativ gehört. In ersterem Falle könnte man in u eine alte Maskulinendung (? vrgl. ZDMG 46. Bd. 1892 S. 97), in i das schon mehrfach erwähnte demonstrative Element vermuten. Das Affix der Nisbe (î) scheint mit der pluralisch gedehnten Genitivendung identisch, nach Analogie des Indogermanischen; auch in Lübecker Recht, Berliner Blau ist ja „Lübecker“, „Berliner“ der für das Adjektiv „Lübisches“ „Berlinisches“ eingetretene Gen. Plur. des Substantivs. Die semitischen Sprachen lieben es Eigenschaften durch Verwandtschaftsbegriffe namentlich

1) Der, wie Barth im American Journal of Semitic Languages and Literatures. Vol XIII 1896 endgültig nachgewiesen hat, mit dem hebräischen Artikel nichts zu schaffen hat.

2) Reckendorf, Syntaktische Verhältnisse des Arabischen I S. 161 hat diese Überlegung nicht angestellt, wenn er sagt: „Da die Ausgänge -nĭ und -nă des Duals und männl. äusseren Plurals auch nach dem bestimmten Artikel bleiben, so waren sie kaum indeterminirend.“ Geschrieben wird das Tenwîn im Plural jedenfalls deshalb, weil es zur Vermeidung einer langen geschlossenen Silbe einen kurzen dem gedehnten heterogenen Vokal nachschlägt, also eine Silbe bildet.

„Vater, Mutter, Bruder“ (oder aber „Inhaber, Besitzer“) und ein folgendes Substantiv zu umschreiben. Vrgl. akhû thiqa: *T*arafa m. 86; Zuhair **15**,34; ʿAntara **22**,3; DH **134**,17; al-*H*u*t*aia **89**,13; akhû khanʿa: al-*H*âdira ed. Engelmann S. ٣ letzte Zeile; akhû karam: Mutalammis: Mukhtârât S. ٣١. Sehr beliebt sind ferner gerade im Altarabischen die in den andern semitischen Sprachen so gut wie garnicht vertretenen adjektivischen Bildungen des Schemas faiʿal^{un} und fauʿal^{un} wie ʿaiham: *H* 357; ʿai*t*al: ʿAmr. m. 14; *d*ai*g*am: *H*unaij: M **35**,26; gaial: al-Muraqqisch: M **38**,6; haikal: Imr. m. 52; schai*z*am: ʿAntara m. 71 etc.

Das Zahlensystem ist rein dekadisch. Die Zehner werden durch die Pluralformen der entsprechenden Einer ausgedrückt mit Ausnahme von 20, dessen Zahlwort eine Pluralbildung von 10 ist; Reckendorf hat wahrscheinlich gemacht, dass in diesem Falle früher der Dual gebraucht wurde, der dann ausgeglichen ist[1]). Bezüglich des Zählens des Männlichen mit weiblichen, des Weiblichen mit männlichen Zahlwörtern, worüber bisher nur ganz unhaltbare Thesen aufgestellt waren, hat neuerdings Künstlinger eine zwar merkwürdige aber doch im Geiste des Semitismus wohl begründete Erklärung versucht[2]).

Das selbstständige Personalpronomen erster und zweiter Person erscheint mit dem bereits in ursemitischer Zeit vorgeschlagenen demonstrativen Element „an-“ [3]), das der 3. Person ohne dasselbe. Anṭa entspricht demnach ursprünglich etwa unserm „du da“. Das hinzeigende Fürwort bezeichnet im Altarabischen häufig noch einen Rückfall in die Geberden-

1) Reckendorf, Weitere Duale im Aethiopischen: ZDMG 48. Bd. 1894 S. 380.

2) WZKM X 1896 S. 212—216.

3) Wie beim Verbum assimilirt sich auch hier n weniger leicht als im Hebräischen.

sprache, indem man gerne auf einen erreichbaren Gegenstand anstatt ihn zu nennen nur mit dem Demonstrativ hinweist[1]).

Wenn auch die ältesten Präpositionen gewiss in das ursemitische Zeitalter der Zweiradikaligkeit zurückreichen, ist doch die Zahl der aus Substantiven entstandenen grösser als man gewöhnlich glaubt. Der von allen regirte Genitiv ist von Reckendorf mit Recht als Verdachtsmoment geltend gemacht worden. Jensen erklärt nun[2]) sehr ansprechend die Schwurpartikel wa- aus der gleichlautenden Konjunktion als eine Ellipse, indem man etwa für „Beim Leben der Lât und der ʿUzzâ“ (vrgl. Aus b. *H*agar **11**,2) einfach „und der ʿUzzâ“ gesagt hatte. De Goeje vermutet[3]) in dem vorwiegend mekkanischen ta- der Beteuerung eine ähnliche Kürzung[4]). Ein Analogon zu dieser Erscheinung ist schliesslich ma'llâh[i], min rabbî etc., wobei man „min“ auch für die Präposition gehalten hat[5]), während der Plur. von jamîn „Eid“ darin steckt vrgl. jemîna'llâhi (Imr. m. 27). Reckendorf bemerkt (Syntakt. Verhältn. S. 194) treffend, dass sich der interjekzionale Ursprung dieser uneigentlichen Präpositionen wa- und ta- noch darin offenbart, dass sie nur im Ausruf und nie in Abhängigkeit von einem Verbum stehen.

Styl. Die arabische Prosa der islâmischen Zeit ist ein Kunstprodukt und nicht mit der Redeweise des Verkehrs zu verwechseln, wenn sie auch zu Schlüssen auf diese berechtigt. Sicherlich war die Redeweise der Beduinen gedrungen, „wortarm, inhaltreich“ (FG S. 9), männlich und durchaus nicht servil wie die des arabischen Städters der Folgezeit. Man sprach mit Nachdruck und grosser Lebendigkeit, häufig

1) z. B. Mubarrads Kâmil S. 580 Z. 4.

2) Zeitschr. für Assyriologie XI S. 356.

3) Wright, Grammar of the Arabic Language 3. ed. I S. 279.

4) Vielleicht hat man in *h*ajâta 'llâh[i] die 2 ersten Sylben mit der Interjektion *h*aijâ verwechselt.

5) Wright, Grammar 2. ed. II S. 190.

Schwüre und Beteuerungen verwendend. Die rhetorische Frage war wie auch sonst bei den Semiten beliebt und vermochte den Bedeutungswandel von mâ „was“ in „nicht“ zu bewirken. Man veranschaulichte das Gemeinte gerne durch lebendige Gestikulationen, vrgl. die S. 164 genannte Abhandlung Goldzihers.

Ausblick auf die weitere Entwickelung. Das Arabische wird heute noch durch eine einheitliche Schriftsprache repräsentirt, der eine Reihe Vulgärdialekte, die erst zum Teil wissenschaftlich aufgenommen sind, gegenüberstehen. Die Mehrzahl der charakteristischen arabischen Laute ist von verschiedenen Dialekten durch die nächstverwandten ersetzt oder überhaupt aufgegeben; so ist q in vielen Teilen Syriens und Aegyptens zu einfachem Stimmbandschluss hamza herabgesunken. Eine selbstständige Lebensregung der Sprache scheint der s-Nachschlag des t im Ma*g*rib zu sein. Die Dialekte sind natürlich teilweise durch die Sprache der unterworfenen Völker beeinflusst, so das Marokkanische beispielsweise in seiner Unterdrückung der Vokale zweifellos durch die konsonantenhäufenden Berbersprachen. Auch Turcismen scheinen hier und und da vorzuliegen, so dürfte z. B. die im ägyptischen Arabisch gebräuchliche Verkleinerungsform des Adjektivs neben dem Substantiv auf Einfluss des Türkischen zurückzuführen sein, das einen Verkleinerungsgrad des Adjektivs kennt (wie wir schwächlich von schwach, kränklich, säuerlich, rötlich). Zum Teil aber mögen die Keime der Dialekte schon in den sprachlichen Differenzen der auswandernden Stämme zu suchen sein. Alle arabischen Dialekte in den arabisirten Ländern teilen einige Eigentümlichkeiten, die dem vorislâmischen Arabisch fremd sind, so das Absterben des Passivs und Duals, den Verlust des Tenwîn, welcher die Verwendung des Zahlwortes 1 als unbestimmter Artikel nach sich zog, den Verlust des Iʿrâb, welcher eine neue Genitivbildung (mit Hülfe eines Substantivs) zeitigte, die Verdrängung des Nominativ Pluralis durch den Accusativ, das Relativum in der Form elli oder alli. Sicherlich hängt diese Erscheinung zum Teil mit der Erlernung der arabischen Sprache durch ein zahlreiches Kontingent von Ausländern zusammen, etwa wie das Lateinische das Gefühl für Silbenquantität durch den Zuwachs an lateinisch radebrechenden Barbaren, England in Folge des Sprachenwirrwarrs den Geschlechtsunterschied fast ganz einbüsste. Während es bereits zur Omeijadenzeit vorkommen konnte, dass ein Beherrscher der Gläubigen gegen die richtige Anwendung des Iʿrâb verstiess (Ibn a*t*-*T*iq*t*aqâ ed. Ahlwardt S. ١٥٢), haben die Beni Fahm im *H*igâz die Endvokale noch bis auf den heutigen Tag gewahrt (Landberg, Critica Arabica I S. 56). Die Dialekte unterscheiden sich ferner durch Tonverhältnisse, Einbusse und Nüanzirung der Vokale, Monophtongisirung der Diphthonge etc. Starke Eigentümlichkeiten hat namentlich der ägypti-

sche Dialekt herausgebildet. Den Abweichungen vom klassischen Typus des Arabischen forschte in ihrem Aufkommen in der Litteratur namentlich Nöldeke nach; seine im 95. Bande der Wiener Denkschriften 1896 erschienene Arbeit ist bisher der wichtigste Beitrag zur historischen Grammatik des Arabischen.

Dichtkunst.

Die arabische Dichtkunst überhaupt ist am besten behandelt von W. Ahlwardt, Über Poesie und Poetik der Araber (Gotha 1856) und Wellhausen, Die alte arabische Poesie (Cosmopolis Vol. I 1894 S. 592—604). — Speziell über Metrik ist viel gehandelt, so dass ich auf eine vollständige Aufzählung der Arbeiten verzichte; die ältere Litteratur findet man in den gleich zu nennenden Büchern Ewalds (S. 35 ff) und Freytags. Freytags Darstellung der arabischen Verskunst ist trotz der grossen Kluft, welche sie von der modernen Metrik trennt, zur Einführung in das System der arabischen Metriker zu gebrauchen. Auch der 3. Band des 'Iqd al-farîd enthält einen metrischen Abriss. — H. Coupry, Traité de versification arabe, Leipzig 1875. — Eigene Gedanken haben G. H. A. Ewald, De metris carminum Arabicorum libri duo (Bonn 1830) und Guyard, Théorie nouvelle de la métrique arabe (Paris 1875 aus JA). Das überschwängliche Lob, welches diesen beiden Werken gespendet ist, bedarf jedoch wesentlicher Einschränkung. Die weitschweifige metrische Einleitung zu Sachau, Volkslieder aus Mesopotamien (Berlin 1890) bringt nichts Neues und beherrscht das Bekannte nur teilweise. Mit selbstständigem Urteil behandelt die Prinzipienfragen: Hartmann, Metrum und Rhythmus, Giessen 1896. — Rudolf Westphal, der Begründer der vergleichenden Metrik, wird in seiner Allgemeinen Metrik der indogermanischen und semitischen Völker auf Grundlage der vergleichenden Sprachwissenschaft (Berlin 1892) der Eigenart arabischer Metrik zu wenig gerecht. — Über persische Metrik vrgl. ausser der bei Salemann und Shukovski, Pers. Gramm. S. 107/8 aufgezählten Litteratur: Rückert, Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser (Gotha 1874); über türkische: M. Wickerhauser, Über türkische Metrik und Poetik, Leipzig 1868 (ZDMG).

Ausserordentlich ist die Wirkung der Poesie auf das Beduinengemüt. Ein Vers vermag den Krieger unter Umständen so zu begeistern, dass er sich blindlings auf den Feind stürzt. Spottgedichte, zu schwach um boshaft zu sein, werden oft Anlass zu blutigen Thaten. Al-*Hut*aia konnte seine satyrische Begabung geradezu als Erpressungsmittel verwerten. Der Dichter genoss in der Gâhilîja hohe Achtung. Bei Mitgliedern königlicher Familien freilich galt das Verfassen

von Versen für nicht standesgemäss: *Ag.* VIII S. 68 Z. 6[1]). Nach dem Volksglauben stand der Dichter im Verkehr mit Geistern, Ginnen, die ihn inspirirten, was namentlich an die alttestamentliche Anschauung vom Geiste der Propheten und Könige erinnert[2]). Ein nicht unbeträchtlicher Teil der uns erhaltenen altarabischen Gedichte wird als improvisirt bezeichnet. Layard sieht[3]) in der Kunst des Improvisirens (irtigâl) eine den Beduinen eigentümliche Gabe. Da es sich um ein bestimmtes Gedanken- und Bilder-Inventar handelt, dürfen wir diese Gabe nicht zu hoch veranschlagen. Auch ihr objektiver Wert ist zweifelhaft, da sie weniger Frische und Lebendigkeit als Pfuscherei und Fabrikpoesie gezeitigt zu haben scheint. Das Gedächtnis eines Râwî diente dem Dichter zur Aufbewahrung seiner Lieder, da die Kunst des Schreibens in der Gâhilîja noch eine Seltenheit war. Zuweilen entwickelten sich die Râwîs selbst zu berühmten Dichtern, was bei dem Interesse für Poesie, das wir bei ihnen voraussetzen dürfen, erklärlich ist, wenn sie auch daneben häufig, wie Ahlwardt[4]) vermutet, das geistige Gut ihres Meisters sich angeeignet haben mögen.

Die Gedichte werden nicht nur rezitirt, sondern häufig auch gesungen. Nach DH **95**,17 singt (ju*g*arrid) ein Râwî ein Liebeslied einem Trupp von Kamelreitern vor. Muzarrid sagt (M **16**,58), dass seine Lieder der Nachtwanderer singt (ju*g*annî) und dass sie als *h*idâ dienen, vrgl. GAP 95 Anm. 2.

---

1) Goldziher hält diese Tradition für unhistorisch (GAP 23).

2) Vrgl. I Sam. XVI 14; I. Kön. XXII 21 ff. Auch Seher und Propheten wurden nach altarabischem Glauben von Ginnen inspirirt: GAP 107 8.

3) Layard, Nineveh und Babylon 320 S. 244.

4) Ahlwardt, Bemerkungen über die Echtheit der alten arabischen Gedichte S. 12. DH **95**,16 wird der Nachahmer (mutamaththil) neben dem Râwi 'sch-schi'r genannt.

Nach Muzarrid (M 15,14) singen (*g*annatnî) ferner die Dienerinnen ihrem Herrn Lieder vor[1]).

A. Form.

Entwickelung des Regez. Zur Poesie zählt man auch die Reimprosa, den Sagʿ (GAP 59). Die alten Ansichten, dass den Arabern die Reimprosa von den ältesten Zeiten her gewissermaassen im Blute stecke, haben durch GAP eine gründliche Klärung erfahren. In der Gâhilîja und den beiden ersten Jahrhunderten des Islâm wurde Sagʿ ausser vom Kâhin nur zur besonderen Emphase ausnahmsweise in der Rede verwendet. Erst in den folgenden Jahrhunderten dringt die Reimprosa in die Rede und den offiziellen Stil ein jedenfalls unter dem Einfluss der Ansicht, dass der Qorân in einem Musterstil abgefasst sei. Aus dieser Reimprosa hat sich nach Goldzihers Ansicht (GAP 76 ff) das arabische Metrum entwickelt. Er gründet seine Ansicht darauf, dass das älteste arabische Versmaass Regez noch häufig in allen Gliedern reimt, während in den andern Versmaassen je 2 solcher Glieder als Halbverse zu einem Ganzen zusammengewachsen sind. Das Regez besteht aus einem sich regelmässig wiederholenden 4silbigen Versfuss mit schwerer[2]) Schlusssilbe und leichter Vorletzten, dessen beide ersten Silben beliebigen Maasses sind; am häufigsten ist die 3malige Wiederholung mit Abstumpfung des letzten Versfusses; das Regez mit

1) Thorbecke fasst im zweiten Halbvers thaub auch noch als Eigennamen auf und verweist auf qâla bi-, doch liegt schon im ersten Halbvers offenbar eine boshafte Anspielung auf das Kleid, das keinen Schutz gewährt, vor. Der Mann hiess ja nach Vers 12 Ibn Thaub. Den zweiten Halbvers verstehe ich: „wenn ich gewollt hätte, würden mich um ein Kleid meine Mägde besingen“ d. h. so ein Kerl wie du gilt mir so wenig wie ein Kleid, das ich meinen Dienerinnen zuwerfe. Dass man Sängerinnen in dieser Weise belohnte, ist S. 103 gezeigt worden.

2) Als „schwer“ bezeichne ich die lange und die mit dieser gleichwertige kurze geschlossene Silbe, als „leicht“ die offene kurze Silbe.

Gliedern zu nur einem Versfuss ist eine spätere islâmische Erfindung (GAP 120/121).

Doch darf man nicht übersehen, dass die Entwickelung der Reimprosa zu Regez nicht lediglich als Werk des Zufalls gedacht werden kann, dass wir vielmehr noch eines Erklärungsfaktors bedürfen, noch nach einer realen Ursache der Wandelung ungeregelter Reimglieder in taktmässig angeordnete suchen müssen. Goldzihers Theorie vermag, so einleuchtend sie ist, doch das wesentliche Element der Poesie, welches die Araber wazn nennen, nicht zu erklären.

Ein Fingerzeig scheint mir nun die Etymologie des ältesten Namens eines Versmaasses zu sein; die semitische Wurzel ragaz hat die Bedeutung „zittern, beben"; im Arabischen bezeichnet regez aber ausschliesslich ein krankhaftes Zittern in den Hinterschenkeln des Kamels (vrgl. Aus b. *Ḥ*agar 35,3); hieraus leiteten schon die Araber den Namen des Metrums als sekundär ab[1]). Wie nun der Tanz das Element war, welches, wie man annimmt[2]), bei den Indogermanen der feierlichen Rede den Takt verlieh, scheint es bei den Arabern der Kamelschritt gewesen zu sein; denn wie der Tanz unter Musikbegleitung stattfindet, so begleitet bei den Beduinen der Gesang des *ḥ*âdî die Schritte der Karawane; die Anfänge des Metrums werden wir natürlich nur da zu suchen haben, wo der Gesang eine Stätte hatte. Auch verdient Beachtung, dass der 3—5silbige Versfuss das Grundelement der arabischen Metra bildet und die Versuche diesen den indogermanischen Versfüssen durch Zerschneidung anzunähern, auf Willkür beruhen, lediglich einen billigen Sport moderner Metriker bildend, zu dem in den Thatsachen nicht

1) Freytag, Lex.: „regez^{un} Morbus camelorum natibus accidere solitus, quo femora tremiscunt Kam. Dj; inde appellatum volunt genus versus, in quo mustaf'ilun caesura sexies repetitur."

2) Wilhelm Scherer, Poetik S. 12 ff, 274.

die geringste Berechtigung vorliegt. Nachdem derartige Versuche zunächst aufgelobt waren, haben sie neuerdings von denkenden Forschern die gebührende Würdigung erfahren. Die arabische Versfussbezeichnung zeigt, dass die Philologen den vielsilbigen Versfuss als eine organische Einheit ansahen; die metrischen Gesetze widersprechen vollends einer Theorie der Zusammenschweissung der Versfüsse; Goldzihers Hypothese einer Entwickelung der Poesie aus der Reimprosa würde für allmähliche Gliederung der Verse, also für ursprünglich silbenreiche Versglieder sprechen. Der indogermanische und arabische Versfuss scheinen sich hinsichtlich ihrer Silbenzahl wie der Gang des zweifüssigen Menschen zu dem des Vierfüsslers zu verhalten. Sodann beachte man, dass die Metren aus dem innern Arabien stammen, wo der Kamelsattel die Heimat des Mannes ist, während die andern Semiten, bei denen das Kamel nicht diese Rolle spielt, nichts Gleichartiges besitzen: von den Semiten haben nur die Kamelreiter eine ausgebildete Rhythmik entwickelt. Da nun die arabischen Dichter auch häufig zu Kamel dichteten, musste sich unwillkürlich ihre Rede dem Takte des Kamelschrittes fügen. Schon an sich ist es natürlich, dass der Dichter nicht im Getriebe des Zeltlagers, sondern auf der Reise durch die einsame Wüste dichtete. Eine längere Unterhaltung vom Kamelsattel aus wird beschwerlich; so regt der Kamelritt zur Beschäftigung mit sich selbst an. Vielfach führt sich der Dichter in den Gedichten auf dem Kamel sitzend ein, auch weisen die zahlreichen dem Kamel entlehnten Vergleiche, oft ganz ungewöhnlicher Art, darauf hin, dass der Dichter dichtend das Tier beständig vor Augen hatte. Die ferne Geliebte, das Todesverhängnis, das Schwert, sogar das Gedicht selbst wird mit einem Kamel verglichen (GAP 94). DH **95**,16 wird das Gedicht als ʿarû*d* störrische Kamelin bezeichnet, die der Dichter bändigt; vielleicht liegt dem metrischen Terminus

ʿarû*d* dieses Bild zu Grunde. Der *h*âdî, welcher durch seinen Gesang die Kamele antreibt, verwendet zu diesem Zwecke Regezverse und berühmte Qasîden: GAP 95 Anm. 2. Das Gedicht übt dann wieder eine Rückwirkung auf den Gang des Kamels aus, wie es ein von mir bereits Dichter-Studien II S. 106 citirter Vers aus Saʿdîs Bostân (III ed. Graf Vers 303 S. 223) schildert[1]). Auch erklären die Araber selbst das Regez aus dem *H*idâ s. Hartmann a. a. O. S. 13. Vielleicht lassen sich auch noch einige Etymologien für unsere Hypothese geltend machen. So heisst das Versmaass Sarîʿ wol schwerlich deshalb das Schnelle, weil es schnell gefällt (Freytag, Arab. Verskunst S. 137). Der Name des Versmaasses Ramal bezeichnet geradezu ursprünglich eine Gangart des Pferdes. Das Versmaass Mutadârik heisst auch khabab und rak*d* al-khail (Freytag, Arab. Verskunst S. 142). Letzteres Wort bedeutet Galop der Rosse, ersteres bezeichnet eine Gangart des Pferdes, welche an die Wellenbewegung erinnern soll. Ba*h*r „Meer“ ist die arabische Bezeichnung für Metrum und wird traditionell erklärt, „weil dasselbe durch den Gebrauch in den Gedichten nie abgenutzt und nie erschöpft wird, wie das Meer nie ausgeschöpft werden kann.“ (Freytag a. a. O. S. 125). Das klingt nicht sehr glaublich, und es liegt jedenfalls näher an die Bewegung des Meeres zu denken, mit welcher der

1) Meine dort gemachte Bemerkung: „Die Wechselwirkung zwischen *h*idâ und Dromedargang beobachtete schon Saʿdî“ thut Prof. Hartmann, Metrum und Rhythmus S. 17 mit den Worten ab: „Das Axiom: Das Kamel reagirt auf *h*udāʾ gehörte zur Zeit des im Jahre 691 [wahrscheinlich 690] gestorbenen Persers schon längst zu dem festen Bestande der Kenntnisse, die ein Edīb besitzen muss und ist von Saʿdī sicher nicht ‚beobachtet‘ worden.“ Dieser Einwand setzt geringe Bekanntschaft mit Saʿdî voraus, der hier wie ein moderner arabischer Dichterling ganz unrichtig charakterisirt wird. Zum Überfluss erzählt aber Saʿdî im Gulistân ed. Johnson S. 60 ausdrücklich, wie er die Einwirkung der Musik auf den Gang des Kamels während der Pilgerreise selbst beobachtete.

Araber den Kamelritt vergleicht[1]), während er das Schaukeln des Schiffes selbst in den seltensten Fällen aus eigener Anschauung kennt[2]). Doch ist bei der metrischen Terminologie zunächst zu untersuchen, wie viel von ihr vom Khalîl herrührt, wie weit er sich dabei an alte Vorstellungen anlehnte, wie weit er dieselben modifizirte und wie weit er gänzlich Neues schuf[3]). Ich habe diese Theorie in meinen Dichter-Studien II nur beiläufig als eine Möglichkeit erwähnt. Da das *h*idâ den Arabern selbst als Ausgangspunkt des *g*inâ gilt, so liegt die Annahme doch wol nahe, dass sich die *h*idâ-Poesie unter dem Einflusse des Kamelschrittes ihre Formen schuf; sollte diese Vermutung aber auch widerlegbar sein, so hätte ich doch wol nicht verdient, weil ich sie aussprach, von Herrn Prof. Socin ein Tollhäusler[4]) gescholten zu werden. Eine sachliche Widerlegung würde mir stets willkommen sein[5]), bisher aber haben gerade die Männer, die mir in

---

1) So ist wol auch Imr. m. 44 zu verstehen: „O wie manche Nacht gleich dem Wogen des Meeres etc.“

2) Die Etymologie anderer Versnamen habe ich absichtlich nicht herangezogen, weil dort Erklärungen, die sich nicht auf die Gangart des Reittiers beziehen, näher liegen.

3) Vielleicht ein geeignetes Thema für eine Doctorarbeit.

4) Ich und andere vermögen aus den Schlussworten seiner Kritik noch immer keinen andern verständlichen und mit dem höhnenden Ton des Ganzen nicht gänzlich disharmonirenden Sinn herauszuinterpretiren.

5) Eine solche hat Hartmann, Metrum und Rhythmus S. 4 versucht, doch beruht sein Hauptargument, dass die Gangarten der Reittiere sich im Wesentlichen nur durch die Schnelligkeit der Aufeinanderfolge der Vollschritte unterscheiden, auf Irrtum; schon das Wort und der Begriff „Gangart“ bezeugt das Gegenteil, das man täglich zu beobachten Gelegenheit hat. Der Takt des Pferdetrabes ist bekanntlich ein ganz anderer als der des Schrittes, weil je 2 Hufaufsetzungen in jenem zusammenfallen; Trab und Galop sind zwei durchaus andersartige keineswegs nur durch die Schnelligkeit sich unterscheidende Bewegungen; beim Galop greifen bekanntlich die Beine einer Seite vor, beim Trab die diagonalen. Übrigens steht Hartmann am Schlusse seiner Broschüre unbewusst doch wieder auf dem Boden meiner Theorie, wenn er daselbst mit Fussaufsetzungen operirt, wobei er nach S. 20 an Kamelfüsse denkt, weitergehend

diesen Fragen am competentesten sind, ihre Zustimmung zu meiner Theorie geäussert.

Ausser der hier angedeuteten Möglichkeit ist eigentlich bisher nur noch ein Erklärungsversuch der metrischen Erscheinungen Arabiens unternommen worden: die Zurückführung derselben auf griechischen Einfluss. Westphal nimmt einen solchen an (Allg. Metrik S. 477 ff), hat sich aber den Nachweis leicht gemacht. Denselben nachzuliefern überlasse ich gerne denen, welche die Metra griechischer Gassenhauer des 5. Jahrhunderts kennen; dass solche in Betracht kommen würden, ergiebt sich aus späteren Ausführungen.

Die vorislâmische Poesie muss, obwol sie uns schwerer verständlich erscheint als die spätere Kunstpoesie, doch in ihrem Zeitalter durchaus volkstümlich gewesen sein. Die Gesetze der Metrik wurden unbewusst von den Dichtern beobachtet, ohne dass sie selbst darüber Rechenschaft zu geben vermochten. Erst in der Mitte des 2. Jhd. h abstrahirte der Philologe Khalîl b. A*h*mad die metrischen Regeln aus den Gedichten. Es wäre, wie gesagt, lohnend zu untersuchen, welche metrischen Begriffe vorislâmisch sind, welches ihr Inhalt und ihre Entstehung ist. Was wir bisher davon wissen, verdanken wir fast ausschliesslich Goldziher: Die Benennung des Verses mit bait (Zelt) wird dem Khalîl mit Unrecht zugeschrieben (Freytag, Versk. S. 28); Goldziher hat sie als vorislâmisch erwiesen (GAP 98), Nöldeke den entsprechenden syrischen Ausdruck bereits in einer Handschrift des 6. Jahrhunderts belegt (WZKM X 1896 S. 342). Dasselbe Bild liegt übrigens auch in unserem Wort Versbau vor, vrgl. auch span. estancia Zimmer und Stanze. Das Wort

---

als ich, der garnicht behauptet hat, dass gerade das Aufsetzen des Kamelfusses allemal die Arsis darstellt; meine Theorie, von der nach S. 4 „nicht die Rede sein kann“ liegt doch der Auffassung S. 16/17 zu Grunde; vrgl. S. 29.

qâfija findet sich zwar in der alten Poesie häufig, doch zitirt z. B. schon Ibn Kaisân *Tarafa* als Beleg für die Bedeutung „Vers"; Goldziher hat als ursprüngliche Bedeutung „Schmähvers" überzeugend nachgewiesen[1]). Der Reim hiess rawî (GAP 99); auch dies Wort hat in der philologischen Terminologie seinen Sinn verengt. Qarî*d*: Imr. **35**,9. In vorislâmischer Zeit scheint demnach nur (abgesehen von einigen Bezeichnungen der Poesie nach ihrem Inhalt) der Begriff des Gedichts, der Verszeile und des Endreims existirt zu haben, Namen einzelner Metra dagegen nicht. Betrachten wir nun die Elemente des Verses und seine Gesetze, welche der Volksgeist unbewusst geschaffen hat.

Versprinzip und -elemente. Die Regezpoesie galt nicht mehr für voll, als sich die kunstvolleren Versmaasse entwickelt hatten, welche man im Gegensatz zu jener Qarî*d* nannte (GAP 120); Regez wurde nun vorzugsweise von Dilettanten gepflegt und spielte mehr die Rolle unserer Knüttelverse. Die arabischen Metra bestehen, wie schon gesagt, aus 3—5sylbigen Versfüssen[2]), die einen geregelten Wechsel leichter und schwerer Sylben zeigen.

Die neuerdings ausgesprochene Behauptung[3]), die arabischen Verse seien rein akzentuirend und nicht gleichzeitig quantitirend, ermangelt jedes Beweises. Die gerügte Voreingenommenheit für das quantitirende Princip scheint mir nicht gerade natürlich, da unsere Poesie im Wesentlichen akzentuirend ist. Dieses Prinzip hat sich aber nur in Folge der Barbarisirung der antiken Sprachen und des damit zusammenhängenden Schwindens des Quantitätsgefühls entwickelt, während im vorislâmischen Arabisch noch keine

1) Vrgl. Nöldeke: WZKM X 1896 S. 340, 1.

2) Weniger als 3silbige Versfüsse kennt die arabische Metrik nur im Ausklang abgestumpfter Verse und beim kharm (S. 193).

3) Hartmann a. a. O. S. 25.

Unklarheit über die Quantitätsverhältnisse der Silben bestand. Dass in vielen Fällen [1]) wie in der antiken Poesie eine schwere Silbe für gleichwertig mit 2 leichten gilt und diese ersetzen kann, scheint mir doch mit der Annahme eines rein akzentuirenden Prinzips etwas mühsam vereinbar [2]). Auch unsere rhythmische Poesie kann der Zeitmaasse garnicht entraten, da die Hebungen gleiche Zeitabstände haben [3]). Sodann ist die feststehende Zahl der „Senkungen" in der arab. Poesie zu beachten. Alles spricht dafür, dass sich im Arabischen ein ähnlicher Übergang eines quantitirenden Prinzips in ein akzentuirendes vollzog, wie wir ihn im Lateinischen beobachten können; als man erzählte, dass Khalîl durch das Aufschlagen der Walkstöcke zum Nachdenken über die metrischen Erscheinungen angeregt worden sei, scheint das akzentuirende Prinzip bereits das herrschende gewesen zu sein. Der Übergang liegt nahe; in beiden Fällen besteht der Vers aus geregeltem Wechsel von Silben aus 2 verschiedenen Wertklassen (hervortretenden und zurücktretenden Silben), nur wird der Wert der Silbe einmal nach ihrer Zeitdauer, das andere Mal

---

1) Ein Spondeus am Schluss des ersten Halbverses des Basît im Reim findet sich: Nöldekes Delectus 110, drei Längen als letzter Fuss des Khafîf z. B. Mukhtârât 105 Vers 4. — Wenn die arabischen Metriker 2 leichte Silben als ein schweres, eine schwere als leichtes Zeltstrick bezeichnen, so beweist das nur, dass sie $\cup\cup > —$ empfanden d. h. den im ersten Gliede zu dem zweiten Konsonanten hinzutretenden Vokal als ein plus ansahen; ob wirklich die arabische Artikulation eines Konsonanten im Auslaut von geringerer Zeitdauer als im Anlaut (nebst dem dazugehörigen Vokal), wäre erst experimentell festzustellen.

2) Vermutlich wird sich experimentell zeigen lassen, dass die langvokalige offene Silbe nicht dieselbe Zeitdauer wie die kurzvokalige geschlossene und die doppelte als die kurzvokalige offene hat und dass zwischen den einzelnen Längen erhebliche Unterschiede bestehen. Derartige Resultate, die für die antiken Quantitätsverhältnisse bereits feststehen, würden natürlich nichts gegen das quantitirende Prinzip beweisen.

3) Ernst Brücke, Die physiologischen Grundlagen der neuhochdeutschen Verskunst (Wien 1871) S. 23.

nach ihrer Ausathmungsstärke (dem Brustdruck oder Nachdruck) taxirt.

Wie in den antiken Sprachen wird die Silbe für metrische Zwecke nicht einseitig nach der Länge und Kürze des Vokals bemessen. Nur zeigt das Arabische auch hier seinen Schematismus, indem es jede mit einem Konsonanten schliessende kurzvokalige Silbe mit einer auf einen langen Vokal auslautenden Silbe gleichwertig behandelt. Wir nennen solche Silben „schwere“ im Gegensatz zu den kurzvokaligen offenen Silben, die wir als „leichte“ bezeichnen [1]). Ein Vokal ist natürlich lang, wenn er lang gesprochen wird, und umgekehrt; die Orthographie hat im Arab. wie in andern Sprachen das Vorrecht den wahren Sachverhalt bisweilen zu verschleiern. Schwankende Silben kennt das Arabische eigentlich garnicht, (denn Fälle wie ănā sind anders zu erklären) [2]), dagegen neutrale Stellen im Versfuss. Überlange Silben sind nicht sehr häufig, es findet sich ausser in Pausa nur â vor verdoppeltem Konsonanten. In der Poesie fallen auch jene Pausalformen meist fort, indem der kurze Endvokal nicht unterdrückt, sondern gedehnt wird. Die überlangen Silben mit â und folgendem Doppelkonsonanten werden im Verse offenbar vermieden; im Notfalle hilft man sich durch Zerlegung des langen â in 2 kurze, die man durch Stimmbandschluss trennt [3]); aus der überlangen Silbe entsteht demnach ein Jambus, während das Persische, welches an überlangen Silben reich ist, diese bekanntlich in Trochäen auflöst, höchstwahrscheinlich aus ety-

---

1) Die arabischen Metriker haben den Gegensatz zwischen schwerer und leichter Silbe nicht scharf genug gefasst; eine schwere Silbe oder 2 leichte gelten ihnen als das einfachste Element des Versfusses, das sie „Zeltstrick“ nennen, während sie unter „Zeltpflock“ einen Jambus oder Trochäus verstehen. Aus Zeltpflöcken und Zeltstricken wird das Zelt, al-bait, der Vers gebaut.

2) Zu den von Nöldeke, Zur Grammatik d. class. Arabisch S. 14 gesammelten Belegen liesse sich auch noch Qazwînî II 110 Z. 4 stellen.

3) Vrgl. Nöldeke, Zur Grammatik d. classischen Arabisch S. 8.

mologischen Gründen[1]). Ob übrigens die Abhülfe in beiden Fällen natürlich oder philologisch, wäre noch zu untersuchen. Sehr selten folgen mehr als 2 kurze Silben unmittelbar auf einander. Nöldeke vermutet, dass im Mutaqârib Firdôsîs auf den 2. und 3. Silben der Versfüsse der Hauptton geruht hätte[2]). Zwei Haupttöne in unmittelbar folgenden Silben strengen aber das Sprachorgan auf die Dauer an und wirken stark emphatisch. Mir scheint der Bau der arabischen Versfüsse darauf hinzudeuten, dass jeder Versfuss einen Haupt- und einen Nebenton hatte. Im Mutaqârib würden tonlose, haupttonige und nebentonige Silben regelmässig wechseln. Ob der Wortakzent durch den Versakzent vollständig vernichtet wurde, ist zweifelhaft. Brücke[3]) und andere empfinden eine andere Betonung der Wörter im Verse als in Prosa als eine Vergewaltigung und Verzerrung der Sprache und glauben daher, dass bei Incongruenzen des Vers- und Wortakzents ersterer stets letzterem weichen musste. Nach ihnen wäre also: Li-Khaúlata aṭlàlun . . . zu lesen. Ich glaube nicht, dass Platen, der solche Incongruenzen liebt, Brückes Empfinden teilte und vermute, dass die Aussprache zwischen Vers- und Wortakzent vermittelte, so dass der Rhythmus nicht zerstört, seine Monotonie jedoch angenehm gemildert wurde, wie der Schwimmer halb dem Spiel der Wellen folgt ohne sich von ihnen meistern zu lassen. Die arabischen Versfüsse (agzâ') zeigen nicht die Ruhe und langweilige Gleichmässigkeit der griechischen. Der langathmige Hexameter, in welchem Alles so hübsch in Ordnung ist, indem einer Länge zwei

1) Nöldeke, Über den vokalischen Nachhall im Neupersischen: Beiträge zur vergl. Sprachforschung hrsg. von Kuhn u. Schleicher, II. Bd., Berlin 1861 S. 494 5.

2) Nöldeke, Das iranische Nationalepos S. 59.

3) Die physiologischen Grundlagen der neuhochdeutschen Verskunst S. 5 ff.

entsprechende Kürzen folgen, entspricht so recht den charakterarmen griechischen Bauten mit ihren pedantisch angeordneten steif-gerillten Säulenreihen und den unschönen abgeflachten Dächern, die jede Turmzier vermeiden, in ihrer farbenfeindlichen Nüchternheit. Die arabischen Versfüsse vermeiden dies schulmeisterhaft abgewogene Gleichgewicht der langen und kurzen Silben, sie sind meist aufsteigend (d. h. die Hebung folgt der Senkung) und darum lebhafter, sie sind vielsilbiger[1]) und darum reicher und mannigfaltiger[2]).

Die verschiedenen Versmaasse. Aus dem Regez lassen sich nun mehrere Metra leicht ableiten. Fast scheint es, dass wir den Gang der Entwickelung beim Basî*t* noch verfolgen können. Neben dem 8füssigen Basî*t* existirt nämlich eine seltenere aber von alten Dichtern mehrfach angewandte[3]) 6füssige Form, die sich eigentlich nur durch Ausfall einer Silbe im 2. Versfuss der Halbverse von Regez unterscheidet. Die Qasîde des 'Abîd, welche Hommel herausgab, ist in diesem Versmaasse abgefasst, ein Vers (21) aber hat noch die beiden Silben, deren Fehlen das Unterscheidungsmerkmal von Regez bilden, während in einem andern (4) wenigstens nach der besseren Lesart in der ersten

1) Thatsächlich bilden ja allerdings auch in vielen antiken Versmaassen je 2 Versfüsse eine untrennbare Einheit, eine Dipode.

2) Khalîl hat ein ungleich vollkommeneres System der Versfussbezeichnung ersonnen als das antike, und es war ein bedenkliches Vorzeichen, dass die abendländischen Orientalisten ihre metrische Thätigkeit mit der Verdrängung dieses Systems durch das alte griechische inaugurirten. Im Arabischen braucht man sich nicht eine Menge von Namen für alle denkbaren Versfussgebilde einzuprägen, sondern kommt mit der Verwendung einer Wurzel aus, und der jedesmalige Name zeigt durch seine Quantitätsverhältnisse zugleich die des so benannten Fusses an. Erfreulicher Weise macht sich jetzt wieder mehr und mehr das Bestreben geltend auch hier den griechischen Ballast über Bord zu werfen und die weit angemessenere und praktischere arabische Terminologie wieder in Aufnahme zu bringen.

3) Hommel, Aufs. u. Abhandl. S. 64.

Vershälfte diese Silbe vorhanden ist[1]). Ferner ist das Versmaass Sarî' kaum ein neues Versmaass, sondern katalektisches Regez mit leichter Paenultima der Vershälften, beziehungsweise, wenn eine weitere Abstumpfung des letzten 3silbigen Versfusses eintritt, spondeisch auslautend. Aus dem vollständigen Regez lässt sich ferner leicht Kâmil ableiten; denn ein spondeisch die einzelnen Versfüsse beginnendes Regez fällt mit einem Kâmil, in welchem für die beiden leichten Silben der Versfussanfänge die statthafte schwere eingetreten ist, vollkommen zusammen. Auch sonst kann man jedesmal die geeigneten Varianten auswählend und bisweilen eine Kürze vorschlagend, unterdrückend oder versetzend bei einigem Fleiss viel erreichen. Doch habe ich gegen diese bei uns durch Ewald eingebürgerte Methode starke Bedenken. Überhaupt beachte man zunächst, dass die Annahme eines einheitlichen Urtypus für alle arabischen Metra nicht gerade durch auffallende Ähnlichkeit der einzelnen metrischen Schemata gefordert wird, sodann, dass auf diesem Gebiete nicht immer das Einfachste und am meisten Schematische als ursprünglich anzusehen ist, sondern sich hier häufig eine Entwickelung im umgekehrten Sinne zeigt. Dass diejenigen Metra, welche denselben Versfuss wiederholen, älter sind als die zusammengesetzten und demnach Tawîl, Khafîf etc. als jüngere Versmaasse anzusehen sind, ist vielfach vermutet worden. Im Munsari*h* und Khafîf scheint noch das Regez-Motiv erkenntlich, aber durchbrochen von anderen Motiven. Von Khafîf und Madîd scheint das Ramal-Motiv die Grundlage. Obwol die Vertreter dieser Ansicht sich darauf berufen können, dass das älteste Metrum Regez aus gleichen Versfüssen besteht, so werden sie doch nur mühsam und wenig glaubhaft die Elemente der Mischung aus einem Urtypus ge-

1) 'Abîd zeigt auch sonst metrische Eigenart.

winnen können, und mit einer Ausgleichungstheorie zu rechnen haben. Indem ich die Aufstellung einer solchen gerne metrischen Prähistorikern überlasse, will ich mich zunächst auf die Darstellung der Thatsachen beschränken.

Khalîl zählte 15 arabische Metra (Regez mitinbegriffen), zu denen andere Metriker noch eine beträchtliche Zahl hinzuentdeckten. Aber bereits die 15 von Khalîl angegebenen sind in der vorislâmischen Poesie nicht alle zu belegen. Unsere Grammatiken pflegen 16 Metra aufzuzählen, indem sie das vom Akhfasch aufgefundene Mutadârik zu denen des Khalîl hinzufügen. Die Grundformen spalten sich wieder in verschiedene Varianten. Am häufigsten sind in der vorislâmischen Poesie die Metra *T*awîl, Wâfir, Kâmil und Basî*t*. In Ahlwardts 6 Dîwânen kommen (abgesehen von den Appendices) unter 178 Gedichten und Bruchstücken *T*awîl 71 mal, Wâfir 35, Kâmil und Basî*t* je 23 mal vor; Sarî' und Ramal erscheinen nur je 4 mal, desgleichen das vulgäre Regez nur 4 mal und zwar ausschliesslich bei Imruulqais[1]); Munsari*h* 3 mal (auch nur bei Imruulqais), Madid nur 2 mal (*T*ar. **19**, Imr. **29**). Mutaqârib, das Lieblingsmetrum der Perser, hat Lagarde (Symmicta S. 63)[2]) mit Unrecht als alt bezweifelt; es erscheint 'Ant. **3**, Zuh. **11**, Imr. **3**, **11**, **14**, **19**, **23**, **32**, **43**, Aus ibn *H*agar **3**, **10**, **14**, **40**; diese 13 Beispiele genügen wol, auch wenn viele unecht wären. Sonst sind von den 49 Liedern des letzteren Dichters, wie sie sich in Geyers Zusammenstellung darstellen, 21 im Versmaass *T*awîl verfasst, je 7 im Kâmil und Basî*t*, 6 im Wâfir, 3 im Sarî' und 1 im Munsari*h*. In den 227 Gedichten dieser 7 vorislâmischen Dichter sind

1) Vielleicht weil der Königssohn den Vorwurf der Unfeinheit weniger zu scheuen brauchte.

2) „Mir scheint seit lange wenigstens das Mutaqârib sehr verdächtig: ich habe von Gedichten, die in ihm abgefasst sind, stets von neuem den Eindruck, dass sie höchstens in die Blütezeit der 'Abbâsiden gehören, und das Mutaqârib persischen Ursprunges ist."

also nur die 10 genannten Metren vertreten und zwar, wenn man vom Regez absieht, nur 9 Kunstmetren. Rein zufällig fehlt aber Khafîf, in dem z. B. die Muʿallaqa des *H*ârith und 2 Qasîden des ʿAbîd (Mukhtârât S. 102 ff, 105 ff) abgefasst sind. Sonst zeigen von den 12 in den Mukhtârât mitgeteilten Qasîden dieses Dichters Basî*t* 4, Kâmil 2, *T*awîl 1, Ramal 1, Wâfir 1, Sarîʿ 1. Freytag fand die *H*amâsa bis auf einige Gedichte durchzählend (Verskunst 15 Anm.) *T*awîl 502, Kâmil 94, Wâfir 93, Basî*t* 87, Mutaqârib 19, Regez 19, Sarîʿ 16, Munsari*h* 9, Khafîf 6, Ramal 3, Hezeg 2 mal. Demnach liegt der Verdacht nahe, dass Mu*d*âriʿ, Muqta*d*ab, Mugtathth und Mutadârik nicht zu den altarabischen Versmaassen gehören [1]).

*T*awîl kann demnach, abgesehen von den Lieblingsneigungen einzelner Dichter [2]), für das am meisten verbreitete Versmaass gelten [3]). Es besteht aus einer 8maligen Wiederholung einer leichten Vorschlag- und schweren Nachschlag-Silbe, denen abwechselnd 1 oder 2 andere Silben nachklingen; die zweite nachklingende Silbe ist immer schwer, die erste dagegen charakterlos. Zur Darstellung der Versschemata bezeichne ich die leichte Silbe mit 4, die schwere mit 8, die gleichmässig schwankende mit 6, die meist leichte mit 5, die meist schwere mit 7, mit 3 die unterdrückbare Schlusssilbe, eine Länge für die 2 Kürzen eintreten können mit 9. Demnach stellt sich *T*awîl, von links nach rechts gelesen, folgendermaassen dar:

---

1) Interessant ist es hiermit die Verhältnisse späterer Zeit zu vergleichen. In den von Ahlwardt herausgegebenen 71 Weinliedern des Abû Nuwâs steht gleichfalls noch *T*awîl mit 14 Liedern an erster Stelle, dann folgt Khafîf mit 10, Wâfir, Kâmil, Basî*t*, Ramal mit je 8, Munsari*h* mit 7, Sarîʿ mit 5 und Madîd mit 2; Regez ist nur einmal vertreten.

2) ʿAdî b. Zaid gebraucht es nach Ewald (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes III S. 249) selten und bevorzugt Ramal und Khafîf.

3) Heute ward es in der volkstümlichen Beduinenpoesie vom Munsarid abgelöst.

486, 4878, 486, 4848 : 486, 4878, 486, 4858
abgestumpft: 484, 488

Über die schwankenden (charakterlosen) Silben der geraden (also langen) Versfüsse ist nämlich zu bemerken: Die vorletzte Silbe (im 8. Fusse) ist gewöhnlich leicht und bei den alten Dichtern selten schwer, so bei *T*arafa im 6. Gedicht seines Dîwâns, häufiger bei späteren so Abû Nuwâs ed. Ahlwardt No. 5. Im abgestumpften *T*awîl, wie es z. B. Imr. **10** vorliegt, wird diese Silbe als Schlusssilbe schwer; dann aber muss die Schlusssilbe des vorletzten (7.) Versfusses leicht sein. Das allgemein aufgenommene arabische Schema, welches sich ohne weitere Erläuterung auch bei Caspari-Müller findet, ist insofern irreführend, als es als 4. Versfuss (ʿarû*d*) mafâʿîlun statt mafâʿilun angiebt, obwol die schwere Paenultima an dieser Stelle ganz ungewöhnlich ist. Beispiele wie al-*H*u*t*aia: Mukhtârât 123 gehören zu den seltensten Ausnahmen. Auch bei späteren ist mafâʿîlun als ʿarû*d* nur im ersten Verse mit Rücksicht auf die Reimsilbe statthaft, vrgl. Abû Nuwâs ed. Ahlwardt No. 29, Freytags Versk. 161. Dagegen ist im 2. und 6. Versfuss die Paenultima meistens schwer. *T*awîl ist wie ein Springbrunnen, bei dem jeder zweite Wasserstrahl sich ein Stück über die kleineren Strahlen von ungerader Zahl erhebt. Lässt man jedoch die geraden hohen Strahlen nur bis zur Höhe der kurzen steigen, so entsteht Mutaqârib, das wir als ein ausgeglichenes *T*awîl ansehen können. Sein Schema stellt sich in unseren Zifferwerten ausgedrückt folgendermaassen dar:

486, 486, 486, 483 : 486, 486, 486, 483
seltener: 488, 8

Vielleicht deutet auch der Name „Mutaqârib“ auf eine Verkürzung aus *T*awîl, da er „die Schritte einander nähernd“ bedeutet. So besteht in der That eine nahe innere Verwandtschaft zwischen dem volkstümlichsten Metrum der Araber

(*Ṭawîl*) und dem der Perser (Mutaqârib). Dennoch geht es nicht an, wie oben erörtert wurde, Mutaqârib für eine persische Modification des *Ṭawîl* anzusehen; das persische Mutaqârib hat ja auch seine eigene von der arabischen abweichende Form entwickelt, nämlich:

488, 488, 488, 48 : 488, 488, 488, 48

Das Ziffernschema stellt sich bei Kâmil so dar:

9848, 9848, (9848) : 9848, 9848, (9848)
abgestumpft 988

Kâmil muraffal: 9848, 9848 : 9848, 9848, 8. Beispiele: 'Abîd: Mukhtârât 90 ff, Del. 1 = *II* 529 f; Lebîd, Fragm. 15.

Wâfir: 4898, 4898, (488) : 4898, 4898, (488)

Basî*ṭ*: 6748, 648, 6748, 98 : 6748, 648, 6748, 98.

Für die andern Metra verweise ich auf die metrischen Abrisse, vrgl. z. B. Wrights Grammar of the Arabic Language Vol. II, Nöldekes Delectus etc.

Versanfang und -schluss. Eine den Vers eröffnende leichte Silbe vor einer schweren wird am Anfang des Gedichts sehr häufig unterdrückt, so 'Antara 3,1. Diese Erscheinung, kharm genannt (vrgl. 'Iqd III 148), mag in dem musikalischen Vortrag oder vielleicht auch in der Recitation ihre Begründung haben.

Als Analoga betrachte ich die Erscheinungen am Versschluss. Der Versschluss soll im Arabischen die Kraft haben jede kurze Silbe zu dehnen. Besser beschreibt Christ in seiner Metrik der Griechen und Römer S. 106 die nämliche Erscheinung mit den Worten: „Statt der vom Metrum geforderten langen Silbe darf am Versschluss auch eine kurze stehen, weil die Schlusssilbe unter allen Umständen länger angehalten wird und der der Silbe noch fehlende Zeitteil durch längere Erstreckung der Pause ausgeglichen werden kann.“ Auch die katalektischen Verse, an denen das Arabische so reich ist, werden immer auf ähnliche Entstehungsursachen

zurückgeführt werden müssen, die schliesslich doch ein zeitmessendes also quantitirendes Princip zur Voraussetzung haben.

Am Ende der Halbverse findet keine Pause statt, wenigstens hält sich Tenwîn an dieser Stelle, einige Dichter schliessen die ersten Vershälften stets mit einem Wortende ab, andere z. B. 'Abîd (vrgl. namentlich Mukhtârât 90), *H*ârith b. *H*illiza beobachten das nicht. Letzteres müsste man nach Goldzihers Theorie als das Spätere ansehen.

Reim[1]). Der Reim ist nach arabischen Begriffen für die Poesie nicht nur ein Ornament, sondern etwas Notwendiges Wesentliches, woraus sich der oben besprochene Bedeutungswandel von qawâfî erklärt. Reimlose Poesie kennt der Araber nicht. Für unser Reimgefühl aber sehr befremdend ist er innerhalb eines jeden Gedichtes einheitlich; es reimen immer die zweiten Halbverse und im ersten Verse eines jeden Gedichtes auch der erste Halbvers mit dem zweiten[2]); nur im Regez reimen, wie schon bemerkt, häufig alle Glieder (Imr. **61**), doch giebt es auch Regezgedichte, in denen nur die zweiten Halbverse reimen (Imr. **53**, **54**). Die Einheit des Reims erklärt sich wol daraus, dass die Araber, wie sie selbst überliefern, zunächst nur Gedichte von wenigen Versen kannten; sie ist für die arabische Poesie verhängnisvoll geworden, indem mit der Länge der Qasîden das Finden neuer Reime immer schwieriger und so das Dichten zu einem Kunststücke ward. Mit der Einheit des Reimes hängt es auch zusammen, dass die altarabische Poesie keine Strophen kennt. Wollte man eine strophische Gliederung auf Grund des conventionellen Inhaltsschemas der Qasîde vornehmen, so würde

1) Vrgl. Ibn Kaisân, K. telqîb al-qawâfî von Wright in seinen „Opuscula Arabica“ edirt.

2) Das Methnewî, das durchweg aus Reimpaaren bestehende Gedicht (meist Mutaqârib), scheint erst von den Persern, allerdings bald, nachdem sie die arabischen Metra entlehnt hatten, erfunden zu sein.

man doch sehr ungleiche Glieder gewinnen; auch muss man sich vergegenwärtigen, dass die Qasîde eine verhältnismässig späte Kunstform, wie von den Arabern selbst zugestanden wird, aus kürzeren Elementen zusammengewachsen ist.

Da das arabische Organ die Konsonanten gegenüber den Vokalen bevorzugt[1]), wird von den Arabern als Charakteristicum des Reims die Übereinstimmung eines Konsonanten, des rawî, angesehen. Das erinnert mehr an das Princip unseres alten Stabreims, nur dass dieser kein Endreim ist; die starke Artikulation der Konsonanten im Arabischen kennen wir eben annähernd nur noch im Anlaut. Aus ihr erklärt sich die Auffassung vom Reim bei denjenigen arabischen Metrikern, welche die Übereinstimmung eines Konsonanten, den man als den Charakter-Konsonanten des Gedichts auffasste und als Ordnungsprincip benutzte, als das Wesentliche ansehen, weitere Übereinstimmungen als eine dekorative Zugabe betrachten. Diese Auffassung scheint durch mehrere Erscheinungen unterstützt zu werden. So reimt im Inlaut i mit u, î mit û, ai mit au. Doch zeigen die auch hier geltenden Einschränkungen z. B. Vermeidung des Reimes -ab mit -ib -ub -âb, dass auch der arabische Reim ein Silbenreim ist; und zwar sind die meisten Reime der Gâhilîja weibliche (bez. gleitende) Reime, indem auch hier das Princip besteht, das in der ersten Reimsilbe Gleichheit des Auslauts und Gleichheit (oder zum mindesten Homogenität) des vokalischen Inlauts, dagegen Verschiedenheit des Anlauts fordert, während etwa noch folgende Reimsilben sich auch im Anlaut decken müssen. Vrgl. Lebîds m.: (fa-ri)gâmuhâ, (si)lâmuhâ, (wa-*h*a)râmuhâ, (fa-ri)hâmuhâ etc. oder die des 'Amr.

1) Vrgl. Spitta-Bey, Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Ägypten S. 15: „Ein arabisches Ohr horcht nur nach den Konsonanten, während wir von einem fremden Worte gewöhnlich nur die Vokale behalten.“

Die männlichen Reime treten im Verhältnis gegenüber den weiblichen sehr zurück und klingen unserem Ohre fremdartig, weil, wie bemerkt, der Vokal des Inlauts verschieden sein kann. Ein Streben nach Homogenität des Vokals ist allerdings unverkennbar, fat*h* reimt meist mit fat*h* (vrgl. Imr. No. **41** und **43**), aber Abweichungen sind doch zu zahlreich (Imr. **18**, 8; **19**, 3, 18; **42**, 3; *T*arafa **5**, 8, **11**, 9 etc.), um sie mit den arabischen Philologen als Verstösse gegen ein gültiges Gesetz, als ʿaib aufzufassen. Kesr und *d*amm auseinanderzuhalten war man offenbar nicht bestrebt vrgl. Imr. No. **17**, **18**, **19**.

Eine merkwürdige Spielart des arabischen Reims ist der Doppelreim, welcher darin besteht, dass dem Reime ein männlicher auf â auslautender Reim unmittelbar vorangeht, z. B. Zuhair **20**: (ba)dâ lijâ[1]), fânijâ, (wa-)ʿâfijâ, *g*âdijâ etc., ʿAlqama **10** u. **12**. In einzelnen Gedichten zeigt sich deutlich das Bestreben den Anlaut des zweiten Reims, den dakhîl, allitteriren zu lassen, um auch hier einen einfachen weiblichen Reim (bez. gleitenden) zu erzielen. Namentlich deutlich tritt dies Bestreben in *T*arafa **10** hervor, wo in den ersten 12 Versen nur l mit dem lautlich so nah verwandten r als dakhîl wechselt, vrgl. Imr. **57**.

Von unserer modernen Praxis abweichend sind die im Arabischen sehr beliebten „unvermittelten Reime“[2]) mit identischem Anlaut d. h. demnach, da diese Reime immer vokalisch auslauten und auslautende Vokale im Reim identisch sein sollen, Reime, die in der vollkommenen Identität einer Silbe bestehen. Die Identität des Anlauts hebt bei uns bekanntlich den Reim auf. Im Arabischen aber reimt z. B. die

1) Die Caesur im Reime wird nicht unangenehm empfunden, eine Eigentümlichkeit, die unsere Nachahmer orientalischer Poesie mit Vorliebe nachbildeten.

2) Die Bezeichnung „rührende Reime“ vermeide ich absichtlich.

ganze 1. Muʿallaqa auf lî mit schwankendem Vorvokal. Der Reim ist ja nun seinem Wesen nach gleicher Ausklang der Verse. Zunächst gleicht er den Auslaut der Endsilbe des Verses aus, dann, wenn er sich stärker fühlbar machen will, macht er die Endsilben vollkommen gleich und vermittelt den Übergang von den freien zu den gebundenen Silben durch eine halbfreie Silbe, frei im Anlaut gebunden im Auslaut. Diese Vermittelung vermisst unser Ohr bei der eben erwähnten arabischen Reimform. Ob das eine arabische Schroffheit ist, zu der sich vielleicht Analogien aus der Grammatik beibringen liessen, oder aber, ob der folgende Konsonant bereits dem Endvokal der letzten Silbe eine leise Schattirung zu geben vermag, sei dahingestellt.

Während die Araber diesen von mir „unvermittelt“ genannten Reim gelten lassen, sind sie auf der andern Seite wieder strenger, indem sie gleichen vokalischen Auslaut noch nicht als Reim ansehen, also Reime wie du und thu verwerfen würden. Auch hier zeigt sich die geringe Schätzung der Vokale, welche uns auch in der semitischen Schrift entgegentritt. Einer lautphysiologischen Erklärung bedarf die Erscheinung, dass û und î, welche vor dem Reimkonsonanten als gleichwertig gelten, nach demselben den Reim, für den sie selbst nicht genügen, durch ihren Wechsel stören würden. In gleicher Weise reimt ein kurzer Vokal mit nachfolgendem h als Versende nur auf seines Gleichen, so -ruh bei *Ṭarafa* 8 in 16 Versen, -muh: *Ṭarafa* **19** in 23 Versen. Wer arabische Verse von Arabern rezitiren gehört hat, dem ist sofort klar, dass der hoch gesprochene und lang ausgezogene Versschluss keinen kurzen Vokal und auch das dumpfe Tenwîn nicht gebrauchen kann. Der Versschluss dehnt daher den kurzen Vokal und beseitigt das Tenwîn.

„Erweiterte“ und „reiche“, sowie Innen-Reime kommen in der alten Poesie zwar vor, sind aber im Vergleich zur

späteren Praxis ziemlich selten; vrgl. 'Amr. m. 90, 95 und namentlich 98.

Wenn spätere Philologen Reimfehler an den alten Dichtern brandmarken, so ist das ebenso zu beurteilen, wie die Rügen, welche unsere Pedanten Schiller ob seiner unreinen Reime, oder sämmtlichen lateinischen Autoren erteilen, dass sie nicht wie Cicero schrieben, aber auch diesem, dass er noch immer kein Ideal-Pensum darstellt, sondern sich viel zu viel Freiheiten erlaubt.

Kreuzweise Reime sind unbekannt, einen Ansatz dazu könnte man höchstens in einem merkwürdigen Innenreim, der jedoch dem Endreime angepasst zu sein scheint, erblicken, den ein Gedicht des 'Abîd ibn al-Abras (Mukhtârât 88 ff) aufweist. Entwickelt ist derselbe in den neuarabischen Beduinenliedern, welche Wallin ZDMG V und VI mitteilt. Der Refrain ist ziemlich spät in der orientalischen Poesie aufgekommen.

Die Dichtersprache. Dass die Sprache der alten Dichter, von geringen Nüancen abgesehen, eine einheitliche ist, haben wir bereits in der Einleitung erörtert. Man scheint keine Dialektdichtung gekannt zu haben. Das Dichteridiom stand einzelnen Dialekten so dem der Hudhail nahe, deckte sich aber nicht vollkommen mit der Prosa. Denn die Poesie aus einer andern Gemütsstimmung hervorgegangen und andere Ziele verfolgend als die Prosa liebt es abgegriffene Worte des Alltagsverkehrs durch entlegenere Bildungen (Archaismen, Provinzialismen, neue Analogiebildungen, Verwendung beschreibender Beiwörter, welche das Hauptwort verdrängen) zu ersetzen. Sie vereinfacht und belebt die verstandesmässig gegliederte Periode, welche dem Pedanten und Bureaukraten angemessen ist, durch starke Bevorzugung der Hauptsätze oder zerstört sie gänzlich durch kühne Konstruktionen. Daneben wirkt bei metrischer Poesie ein anderes Element auf

die Gestaltung der Dichtersprache ein; der Zwang des Versmaasses, diese freiwillige Beschränkung, bedingt doch wieder eine Erweiterung der Grenzen des Erlaubten nach der grammatischen Seite [1]).

Die Vergleichung des Äthiopischen und Assyrischen lehrt, dass archaistisch die auf u auslautenden Pronominalformen der 2 und 3. Person Plur. Masc. sind, welche die Prosa vor Wasla gewahrt hat, die Poesie je nach Bedürfnis beibehält so Zuhair m. 25, Lebîd m. 87, 88, 'Amr. m. 34^b. Das Suffix der 1. Pers. Sing. lautet in Poesie häufig noch „ja" wie im Äthiopischen und Assyrischen, so Imr. m. 9, Zuhair m. 36; während es in Prosa diese volle Form bekanntlich nur unter bestimmten Bedingungen erhalten hat. Sehr beliebt sind Provinzialismen wie auch bei unsern Dichtern, denen häufig Formen eines fremden Dialekts poetischer dünken [2]). So war der Stimmbandschluss (hamza) im *H*igâz incl. Mekka bereits erweicht und verflüchtigt (s. Nöldeke, Zur Grammatik des classischen Arabisch S. 7); die Poesie verwendet das neue Sprachmaterial neben dem alten. Hierher gehört auch die Verschleifung wailummihi (aus wai li-ummihi wehe seiner Mutter), nach 'Iqd III 122 eine poetische Licenz [3]). Auch sonst finden Verschleifungen statt, die der Prosa fremd sind, so wird mil- aus der Praeposition min mit folgendem Artikel z. B. mil-'Abqariji: 'Abîd: Mukhtârât S. 96 Vers 5. Andrerseits bleiben wieder Formen des fi'l al-asamm, die eigentlich

1) Über poetische Licenzen vrgl. 'Iqd III S. 122 3: Mâ jagûzu fi'sch-schi'r mimmâ lâ jagûzu fi'l-kalâm; Ibn Qutaiba: NB 40 f. Die Darstellungen der poetischen Licenzen beschäftigen sich meist einseitig mit der Formenlehre und vernachlässigen die Syntax; auch fassen sie lediglich einzelne Erscheinungen äusserlich zusammen anstatt sie ihrem Wesen nach verstehen zu lehren.

2) So verwendet der Elsässer Ed. Reuss in seiner Übersetzung von Schanfarâs Qaside das im Elsass ganz unerhörte „frug" für „fragte".

3) Ausser dem Verse des Ka'b ibn Zuhair ('Iqd a. a. O.) merke ich noch als Beleg an: Gubaihâ: 33,6.

kontrahirt werden müssten, bei den Dichtern unkontrahirt (Beispiele bei Nöldeke a. a. O. S. 12). Dialektisch mag auch malk für malik sein: Nâbi*g*a **3**,9, 'Amr. m. 25, 101; *T*arafa **7**,1. Meist lassen sich nur Vermutungen darüber äussern, ob wir eine Vulgärform, einen Provinzialismus oder eine eigene Wortbildung des Dichters vor uns haben; so bei dem triptotischen Gebrauch diptotischer Eigennamen [1]) und seinem selteneren Gegenstück, dem diptotischen Gebrauch triptotischer Namen, für das, trotzdem er nach den Basriern unzulässig ist, Nöldeke a. a. O. S. 24/5 gleichwol eine Reihe von Beispielen anführt; so bei der Freiheit des Dichters den Indicativ des Aorists auch für Subjunctiv und Jussiv zu verwenden oder der auslautendes Medda mit folgendem Hamza (elif memdûda) in lang â (elif maq*s*ûra) zu kontrahiren [2]). Das Streben nach einer gewählteren Redeweise durch Vermeidung abgegriffener Worte scheint sich mir beispielsweise auch darin zu verraten, dass die Konjunction fa- mehrfach, so Imr. m. 2 gebraucht wird, wo in Prosa nur wa- motivirt wäre [3]). Hierher gehört auch das Ersetzen alltäglicher Worte wie Kamel durch Epitheta. So sagt man adkan „dunkeler“ für Weinschlauch (Aus b. *H*agar **29**,20; Lebîd m. 59); „die flinken, die verwehenden“ (Omeija ibn Abi'*s*-*S*alt: Gamhara 106) für „die Winde“. Andere Beispiele habe ich Heft II gegeben, woselbst man über die Kunstmittel S. 103—6 vergleiche. Das fa- des Nachsatzes

1) Z. B. *H*ârith m. 56: Qa*t*âmin für Qa*t*âmi (besser als Qa*t*âma, vrgl. Mukhtârât 90); Imr. m. 74: Kutaifatin für Kutaifata; Lebîd m. 18: Fardatun für Fardatu.

2) 'Iqd III 123 Z. 1 führt als poetische Licenz einen Vers des *H*assân b. Thâbit an, in welchem dieser qafâuka „dein Hinterkopf“ für qafâka sagt, doch scheint hier nicht sowol ein Gegenstück zu obiger Regel als vielmehr eine auch sonst übliche Nebenform qafâ' für das gewöhnliche qafâ vorzuliegen.

3) Die spitzfindige Rechtfertigung *H*arîris: De Sacy's Gramm. Arabe 2. éd. I S. 554, Anthol. gramm. S. 135 No. 101 ist zu verwerfen; vrgl. Jâqût II 370 Art. *H*aumal.

hinwiederum wird bisweilen unterdrückt, wo es die Prosa verlangt (vrgl. Heft II S. 97), wie denn überhaupt die kleinen das logische Verhältnis der Sätze ordnenden Partikeln der Lebhaftigkeit des Dichters nicht immer bequem sind. Echt dichterisch ist es z. B. das schwerfällige ism al-mausûl auch beim determinirten Nomen auszulassen, wiewol die Pedanten von Basra dem Dichter diese Freiheit nicht einräumen wollen s. Nöldeke, Zur Grammatik S. 101. Wenn *T*arafa **18**,1 sagt: „Bei den Opfersteinen — Blut floss zwischen ihnen", so ist das die poetische Begünstigung des Hauptsatzes, von welcher wir oben sprachen, ähnlich wie Uhland sagt:

„Mein Schwert, ich kenns am guten Klang,
Es gab so scharfen Laut",

während in einem Schüleraufsatz vermutlich verbessert werden würde: „das ich am guten Klange kenne, gab . . ." Auch fällt bisweilen in lebendiger dichterischer Rede die Partikel أَنْ aus, so dass der abhängige Satz die Form eines Hauptsatzes annimmt (Nöldeke S. 105). Häufig lässt der Dichter die ganze Konstruktion fallen und beginnt mit einem neuen Substantivum im Nominativ (Del. 32 Z. 12). Andrerseits zeigt sich wieder die grössere Leidenschaft der poetischen Diktion in Häufungen z. B. der Doppelnegation mâ in: Imr. m. 27, *H*ârith m. 55. Vielfach begegnen wir auch in den vorislâmischen Gedichten dem semitischen Parallelismus membrorum. In Lebîds m. tritt der Parallelismus einzelner Satzteile besonders häufig auf und dient dort zweifellos grösserer Veranschaulichung. Auch ganze Sätze findet man nicht selten als Vershälften zu einander in Parallele gesetzt z. B. Del. 1 Z. 11 [1]).

1) Da wir den Parallelismus membrorum hauptsächlich aus dem Alten Testament kennen, ist er unsern Klassikern bisweilen zum Ausdruck der prophetischen Emphase geworden vrgl. Schillers Jungfrau von Orleans: Mein ist der Helm und mir gehört er zu. Nur die Lebendgen sprechen, nicht die Todten. Die Waffen ruhn, des Krieges Stürme schweigen.

Besonders grosse Freiheiten sind im Reime gestattet. Wären dem deutschen Dichter in diesem Falle dieselben kühnen Bildungen erlaubt, so dürfte er unbeschadet seiner Ansprüche auf Klassizität auf „im Kriege“ sie „truge“ (für trug) und etwa „genuge“ (für genug), auf „Ritt“ „Schutt“ und allenfalls auch noch „Stadt“ reimen. Doch die grössere Freiheit erklärt sich auch wieder aus der grösseren Beschränkung, da alle Verse eines arabischen Gedichts denselben Reim haben, während wir den Reim wechseln, musste der arabische Dichter im Schweisse seines Angesichts nach Reimen suchen und schliesslich zu den verzweifeltsten Mitteln greifen.

B. Inhalt.

Es ist bemerkenswert, dass wir neben den Qasîden anderes Volksgut der Gâhilîja besitzen, welches man nur selten [1]) in ein poetisches Gewand zu kleiden versucht hat, die Akhbâr al-ʿArab. Der Grund für diese Erscheinung, die manche Analogien hat [2]), ist vielleicht darin zu suchen, dass der Quell der vorislâmischen Poesie die Leidenschaft war und der metrische Apparat den Bedürfnissen einer ruhig fortschreitenden Erzählung nicht entsprach; erst die Erfindung des Methnewî machte ihn für diese Aufgabe geeignet; dennoch blieb das Epos der Araber der Prosa-Roman. Die metrische Form dient aber auch selten rein menschlicher Lyrik. Das beschreibende Element ist stark in der altarabischen Poesie vertreten, dem entspricht auch die durchweg stichische Komposition der Gedichte, aber es ist keine objektive epische Beschreibung; sondern eine unruhige skizzenhafte, untrennbar verwoben mit dem Ich, der stark ausgeprägten Subjektivität des Dichters. Dem praktischen Sinn der Semiten angemessen ist,

1) Von al-Musaijib überliefert al-Bekrî I S. 32 ein Gedicht, das man als rein episch bezeichnen könnte.

2) So verschmähte bei Persern und Kelten die epische Poesie ursprünglich das metrische Gewand.

dass er in seinen Gedichten meist von sich selbst handelt, seine Vorzüge preist, sein Reittier rühmt, einen Gegner beschimpft, eventuell einen Fürsten besingt, von dem er eine entsprechende Belohnung erwartet. Fast in jeder Qasîde beginnen einige Renommirverse mit dem sogenannten wâwu rubba[1]), das wir mit „wie mancher“ übersetzen: O wie manche Wüstenei hab' ich durchquert, wie oft meine Kamelin zum Beutezug gesattelt, wie oft einen edlen Renner ins Schlachtgewühl geritten, wie mancher Schönen Gatten hat meine Lanze in den Sand gestreckt, wie vieler Frauen Gunst hab' ich genossen! Auch der Name „Qasîde“ bleibt trotz mancher anderer Deutungsversuche ein Beleg für das oben Gesagte; vrgl. Landberg, Arabica III S. 34, der aus dem *Had*ramût-Dialekt die Phrase mitteilt: انا مِتْقَصِّد الله بقُصِدِي je me tourne vers Dieu pour trouver par mes poésies du baḥšîš und dazu bemerkt: „Toute la vénalité de la poésie arabe, ancienne et moderne, toute la cupidité insatiable du caractère arabe a trouvé son expression dans le mot قصيدة.“

Die Qasîde ist natürlich kein Naturprodukt mehr, sondern ein Kompositum, in welchem sich der Dichter virtuosenhaft an allen wesentlichen Stoffen versucht, welche die Dichtkunst bisher in ihr Bereich gezogen hatte. Die Thatsache, dass es früher nur kürzere Gedichte gab, hat sich auch im Bewusstsein der Araber erhalten vrgl. die Ahlwardt, Bemerkungen S. 19 f angeführten Belege. Der erste, der ein Gedicht von mehr als 30 Versen verfasste, soll der aus dem Kriege der Basûs bekannte auch in der 5. Mu'allaqa erwähnte Muhalhil gewesen sein. Ihn können wir demnach als den Vater der Qasîde gelten lassen. Da nun die altarabische Poesie wenig originell sich konservativ in denselben Gedankenkreisen bewegt und dieselben Bilder dauernd variirt,

1) Nach einer irrigen Ansicht der arabischen Philologen so benannt.

so ist zu erhoffen, dass eine Analyse der Qasîden noch zur Herauserkennung solcher Parthien führen könnte, die eine selbstständige Existenz vor der Qasîde besassen. Lange bevor ich die Ansicht altarabischer Gelehrter über die Entstehung der Musik kannte, war ich durch Beobachtungen in der angedeuteten Richtung zu der Vermutung gelangt, dass vornehmlich *h*idâ und rithâ die Quellen dieser arabischen Poesie gewesen sein dürften; nun überliefert Mas'ûdî Murûg edh-dhahab VIII S. 92 bezüglich des Gesangs: „Das *h*idâ' war bei den Arabern der Anfang der Musik und der Melodie; aus dem *h*idâ' und dem Stöhnen der Beduinenweiber über ihre Todten entwickelte sich dann der Gesang." Gesang und Metrum gehören in ihren Anfängen zusammen. Schwerlich aber ist das Metrum in der rithâ-Poesie heimisch, die noch in späterer Zeit häufig ametrisch ist; dagegen wird eine Beeinflussung der marâthî durch das *h*idâ, das nach Wetzsteins Schilderung gleichfalls schwermütig sein soll, in der allmählichen Übertragung der metrischen Form auf jene zu sehen sein. Die *h*idâ-Poesie ist meist im Regez abgefasst, das auch den Arabern für das älteste Metrum gilt. Ich glaube Einwirkungen der rithâ-Poesie noch mehrfach in Bestandteilen der Qasîden zu erkennen, welche nicht der Todtenklage gewidmet sind. Beachtenswert scheint mir z. B., dass die Dichter das Selbstlob noch bisweilen mit der Aufforderung zur Todtenklage um sie, wenn sie gestorben sein werden, einleiten. Sie setzten hier wol häufig in dem Gehörten nur die dritte Person in die erste um. Bisweilen scheinen auch Bilder und Wendungen, welche zunächst wol den Marâthî angehören, denen sie allein angemessen und in denen sie auch noch belegbar sind, von dort ins Nesîb eingedrungen, so der Vergleich der Thränenflut mit dem Wasserwerk, welches eine Kamelin in Thätigkeit setzt. Ich denke nun keineswegs daran zu behaupten, dass die Araber einige Jahrhunderte vor

dem Islâm keine andere Poesie als Todtenklagen und den Gesang des Kameltreibers gekannt hätten. Epiphanius erwähnt Hymnen an Götzen in arabischer Sprache (WR 46) und bei Nilus [1]) werden Araber bei einem Wasser geschildert, das sie in der Wüste gefunden haben τούτῳ δὲ προσχορεύοντες καὶ τὴν πηγὴν ἀνυμνοῦντες . . ., was an das alttestamentliche Brunnenlied erinnert und demnach uralte Gewohnheiten zur Voraussetzung zu haben scheint. Schwerlich fehlte auch das Liebeslied [2]), aber diese Poesie dürfte zunächst ametrisch wie die alttestamentliche gewesen sein. Der Reim scheint nun auf einem ganz andern Gebiet heimisch als das Metrum, nämlich dem des higâ, der Satyre, die neben der Qasîde meist noch ein selbstständiges Dasein fristet. Wie Goldziher (GAP) gezeigt hat, entwickelte sie sich aus dem Wettfluchen der Zauberer, dem man wirksame Kraft zuschrieb (Bileam). Geiz, schlechte Behandlung des Gastes, ungestrafte Beleidigung, niedrige Gesinnung sind die Vorwürfe, denen wir am häufigsten in dieser Litteraturgattung begegnen. Einer ihrer berühmtesten Vertreter war al-*H*u*t*aia (vrgl. S. 176). Das Gegenstück des *h*igâ ist das Loblied mad*h*; vielleicht bildete das Eigenlob [3]) die Zwischenstufe; dem gewerbsmässigen mad*h* wie es z. B. Nâbi*g*a adh-Dhubjânî den Fürsten spendete, ging eine edlere Form desselben voraus, die als Abtragung einer

---

1) Migne, Patrologiae cursus completus. Patres Graeci. Ser. I. Tom. 79. Sp. 648.

2) Mehrfach werden in den Weinbuden musikalische Dirnen erwähnt, die auch Lieder zum Besten geben, allerdings vielleicht zum Teil in fremden Zungen; das wird natürlich meist Weinpoesie und erotische Poesie gewesen sein. Hier eröffnet sich eine Möglichkeit fremder Beeinflussung der Araber in diesen Dingen (vrgl. A*g*. XVI S. 15). Nach Zuhair 8,7 singen die Kaufleute Lieder wie dieses (Zuhair 8 ist ein unsauberes Spottgedicht), wenn sie zum Wasserplatz hinabsteigen.

3) Zu dem nach altarabischer Anschauung auch die dem Wein gewidmeten Parthien gerechnet werden müssen.

Dankesschuld an hülfreiche Stämme oder edele Männer auftritt. Dem mad*h* verwandt scheint das nasîb, die Schilderung der Geliebten. Doch vermute ich, dass diese schwermütigen Liebesklagen bisweilen bereits den Inhalt der *h*idâ-Poesie bildeten, handelt das Nasîb doch auch vom Aufbruche; so würde sich auch seine Stelle am Anfange der Qasîden erklären; mein Kollege Brendel erzählte mir, dass auch die Reiselieder der Lappen, welche sie in ihren Renntierschlitten singen, erotischen Inhalts wären.

Charakter. Abgesehen von den S. 176 genannten Darstellungen Ahlwardts und Wellhausens scheint mir bisher immer noch Lagarde die arabische Poese am besten — wenn auch einseitig-misgünstig — Symmicta S. 61/62 = GGA 1871 S. 387 ff charakterisirt zu haben [1]). Nachträglich will ich hier nur einen Punkt hervorheben, der bisher nicht zu seinem gebührenden Rechte gekommen ist, auch unbegründeten Widerspruch erfahren hat, der aber die wesentlichste Bedeutung der altarabischen Poesie darstellt. Bereits Globus 1893 No. 22 und im 2. Heft dieser Studien S. 103 ff habe ich mich eingehender über den anschaulich-lebendigen Naturalismus der altarabischen Poesie, ihren Hauptvorzug, geäussert [2]). Die

1) Einiges Gute findet man auch bei J. B. Wenig, Zur allgemeinen Charakteristik der arabischen Poesie, Innsbruck 1870. Ziemlich unbedeutend ist Weil, Die poetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammad, Stuttgart und Tübingen 1837.

2) Die von Hartmann, Metrum und Rhythmus S. 11 Anm. 1 gegen diese meine Auseinandersetzungen gerichteten Einwände berücksichtigen nicht, dass ich die Volkspoesie anderer Völker selbstverständlich vergleichend herangezogen habe. Das Resultat war für diese ein weit ungünstigeres als ich erwartet hatte. Der Charakter ist etwas Relatives und man muss abwägen, wenn man charakterisiren will. Hartmanns Einwurf, dass ja ein guter Waidmann die Eigenschaften mancher Tiere besser kenne als ein Professor der Zoologie, involvirt in seinem Zusammenhange die Folgerung, dass eine gute Beobachtung darunter leidet, wenn sie von keinem Professor herrührt. Dem vermag ich nicht beizustimmen. Mit Bezug auf das Epitheton „nüchtern“ habe ich zu bemerken, dass

alten Beduinen waren ein Naturvolk in des Wortes eigentlichster Bedeutung[1]); schied sie doch von der freien Gotteswelt nur das leichte „Wüstenzelt, durch das die Stürme sausen“, nicht dumpfe Stadt- und Häusermauern. Sogar das Zelt wurde zunächst nur als Schutzdach der Schlafstätte gedacht[2]). Die Beduinen brauchen keine Moscheen, weil, wie sie sagen, die ganze Welt der Tempel Gottes ist. Daher antwortete ein Beduine auf die Frage, woher er in der Sternkunde so erfahren sei: „Wer ist es, der nicht die Pfeiler seines Hauses kennt?“[3]) So spricht denn auch aus den Liedern dieser Naturkinder, dieser echten Söhne der Wüste, eine Frische und Schärfe der Naturbeobachtung, eine Lebendigkeit und eine wilde Leidenschaftlichkeit, welche der Kulturmensch, dessen sinnliche Beobachtungsgabe stumpf geworden, dessen natürliches Empfinden die konventionelle Lüge modifizirt, häufig nicht mehr zu würdigen weiss. In innigem Zusammenhange stehen diese Erscheinungen mit dem semitischen Realismus. Der Wüstenaraber sucht die Schönheit in scharfer Erfassung und Wiedergabe der Wirklichkeit. Sein scharfer Sinn haftet so sehr an den Gegenständen seiner Umgebung, dass ein Idealismus garnicht aufkommen kann. Die charakteristische Wiedergabe der Umgebung bildet noch einen Hauptreiz der arabischen Märchen; 1001 Nacht versteht es meisterhaft das Volksleben in seinen Details sinnlich auszumalen. In ähnlicher Weise wie jenen Märchenbildnern das städtische Leben und Treiben Object ihrer Darstellungskunst

---

nur trockene Reflexion nüchtern werden kann, niemals aber leidenschaftliche Naturpoesie. Auch sonst hätte ich Manches gegen den Inhalt der Anmerkung einzuwenden.

1) Vrgl. Layard, Nineveh und Babylon 323.

2) Deshalb rühmt sich der Edeldenkende nicht hinzusehen, wenn Sturm das Zelt der Nachbarin umweht (ʿUrwa ibn al-Ward ed. Nöldeke 13,7).

3) Sitzungsber. d. kaiserl. Ak. d. Wiss. Philos.-hist. Cl. VI. Bd. Wien 1851. S. 444.

war, war es dem vorislâmischen Dichter die ihn umgebende Natur. Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern, Bilder, die nicht nach unserm Geschmack sind, dem Araber aber gefallen, weil sie einen treffenden Vergleich auf guter Beobachtung beruhend enthalten. Das Knarren des Kamelsattels vergleicht Aus b. *H*agar **12**,16 dem Konzert, welches entstände, wenn unter dem Sattelgurt der Kamelin eine Katze und an ihre beiden Bauchriemen ein Hahn und Schwein gebunden wäre. „Lasst mich beide herab", sagt al-*H*u*t*aia **35**,3 vor seinem Tode, „in die finstere Erde, so wie der Schöpftrichter zwischen den Seilen in den Brunnen hinabgelassen wird." Um den Realismus des Bildes ganz würdigen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass der Todte von 2 Männern ins Grab gesenkt wurde (GMSt I S. 245, FE 222) und zum Wasserschöpfen ein Ledertrichter dient, dessen unteres verjüngtes Ende durch einen zweiten Strick nach oben gehalten wird, der also von 2 Männern bedient werden muss, vrgl. auch Doughty, Travels in Arabia Deserta I 458. Die Dichter scheuen sich nicht die Läuse in ihrem Haar zu erwähnen. Den arabischen Philologen ging allerdings bereits das Verständnis für derartige Naturpoesie ab, und sie machen bisweilen den alten Dichtern unterlassene Bemäntelung zum Vorwurf vrgl. z. B. das von Ibn *H*ugga, Khizânet el-adab ed. 1304 S. 360 zu den dort zitirten Versen aus der 1. Mu'allaqa Bemerkte. Sein scharfes Erfassen der umgebenden Natur schliesst nicht aus, dass der Araber gleich andern Naturvölkern für gewisse Farbenunterschiede wenig empfindlich zu sein scheint: die Woge wird rosig[1]), der Himmel grün[2]), das Laub schwarz genannt[3]). Sehr irrig wäre es ferner zu glauben,

1) ward: *H*u*t*aia: Mukhtârât 123 Z. 8.
2) Rabî'a b. Maqrûm: M **30**,15.
3) Vrgl. auch Paul Boetticher, Initia chromatologiae Arabicae, Berlin 1839.

dass jeder Dichter die Beobachtungen, welche er verwertet, selbst gemacht hätte; trotzdem muss man es hoch veranschlagen, dass gute Beobachtungen als solche Anklang fanden und weiter fortgepflanzt wurden.

Recht.

Kohler, Über das vorislâmische Recht der Araber (Ztschr. für vergleichende Rechtswissenschaft. 8. Band 1888 S. 238—261) fusst wesentlich auf Burckhardt und benutzt die Quellen aus vorislâmischer Zeit kaum. — Goldziher, Die Fiction der Blutverwandtschaft bei orientalischen Völkern: Globus 63. Band. 1893. S. 50/1. — Tornauw, Das moslemische Recht nach den Quellen dargestellt, Leipzig 1855.

Obwol es unter den Beduinen Arabiens keine die Gerichtsbarkeit ausübende Gewalt gab, sind wir doch berechtigt, nicht nur von Herkommen sondern auch von Recht unter ihnen zu sprechen. Das moralische Empfinden war bei den Arabern ungleich höher entwickelt als die Rechtsbethätigung in der Praxis; dafür sprechen die zahlreichen Worte für moralische Defekte [1]), die uns namentlich in den Schmähgedichten begegnen. Auch der Rechtsbegriff ist bereits ins Bewusstsein getreten und hat seinen sprachlichen Ausdruck gefunden (*h*aqq) [2]). Eine ganze Reihe rechtlich-moralischer Begriffe enthält die Muʿallaqa des Zuhair z. B. *z*ulm (Vers 39), mugrim (23), gânî [3]) (46), auch die des *H*ârith z. B. Vers 16: barî, khalî, dhamb, Vers 28: muqsi*t* „Gerechtigkeit ausübend“, Vers 76, 77; vrgl. auch z. B. M. **15**,20: tasaffaha. Ein unklarer Rechtsbegriff wurde bisweilen zu einem casus

1) z. B. *g*irâ Trugrede: *H*ârith m. 22; khijâna, a*g*aschsch, akdhab: Nâbi*g*a 3,4.

2) Das bezeugen Verse wie Lebîd m. 79 und 72; Aus b. *H*agar **38**,5; Delectus S. 1 und 40.

3) Der Begriffswechsel von ganâ „pflücken, Unrecht begehen“ erinnert an das Bild von der verbotenen Frucht vrgl. Imr. m. 15, welche Stelle wieder daran erinnert, dass türk. scheftalu Pfirsich, Kuss, Liebkosung bedeutet vrgl. JA. 8. Ser. 14. T. 1889. S. 164.

belli, ein Beispiel S. 146. Interessant für das altarabische Rechtsbewusstsein ist auch folgender Fall: Ein erschöpftes von seinem Besitzer zurückgelassenes Kamel wird von einem Andern wiederhergestellt, der frühere Besitzer reklamirt das Tier, und man kann sich nicht einigen (Wâqidî 225 a. Wellh. S. 395), bis M*h*ammad bestimmt, dass es in diesem Falle dem Pfleger gehöre.

Allerdings beruft sich auf Recht vorwiegend der Schwache, vrgl. jedoch auch 'Amrs m. 101. Dem Starken, der die Folgen nicht zu scheuen brauchte, galt es meist für nobel Unrecht zu thun (Zuhair m. 39). Bei Salama b. al-Khurschub (M 4,10) steht „mag er Sühne für ein Unrecht suchen oder Unrecht thun“ (wie Thorbecke übersetzt) geradezu für Alle. Auch den Frevler nicht auszuliefern, gereicht einem Stamme zum Ruhme (Zuhair m. 46). Im ersten Liede der *H*amâsa wird einem Stamme nachgerühmt, dass er seinen Bruder, wann dieser ihn in der Not zu Hülfe ruft, nicht erst den Rechtsbeweis (burhân) antreten lässt (*H* 7). Dass ein Rechtshandel weniger mit objektiven Gründen geführt wurde, zeigt die Mu'allaqa des 'Amr und des *H*ârith; der erstere erstrebt Einschüchterung des Richters, der zweite captatio benevolentiae; die Streitpunkte werden von den beiden Anwälten nicht klar dargelegt, sondern nur so nebenbei verworren angedeutet. Aber auch der Starke fällt wol gelegentlich in die Hand des Schwachen; der mächtige Araberfürst Kulaib musste die Tödtung einer Kamelin mit dem Tode büssen. „Frevel streckt die, welche ihn thun, zu Boden“, sagt Jazîd ibn al-*H*akam, „und Ungerechtigkeit ist ein ungesundes Futter.“ (Del. 1 Z. 11).

Natürlich gab es vom altarabischen Rechte keine Kodifikazionen, zu denen das hebräische schon mehr als ein Jahrtausend früher gelangt war. Während wir dieses somit fast nur aus der Theorie kennen, können wir jenes fast nur aus der

Praxis (nach den Akhbâr al-'Arab) erschliessen. Allerdings dürfte die *H*adîth-Litteratur kritisch verarbeitet noch die Rekonstruction manches arabischen Gewohnheitsrechtes gestatten; das aber wäre eine Arbeit, die von unsern Arabisten wol Goldziher allein zu leisten im Stande wäre, da eine umfassende Kenntnis des gesammten islâmischen Rechtslebens mit Methode und Scharfsinn verbunden die Voraussetzung bildet. Ist diese Arbeit gethan, so wird eine Vergleichung mit dem hebräischen und dem bis dahin vermutlich in grösserem Umfange wieder erschlossenen babylonischen Rechte zweifellos eine erhebliche Förderung unserer Kenntnis des Semitismus darstellen.

Was ich von Rechtsaltertümern gesammelt habe, ist meist bereits bei den einzelnen Stoffen des Rechts (Ehe, Krieg, Blutrache, Sklaven) behandelt worden. In einer Neubearbeitung dieses Buches soll alles Rechtliche hier zusammengestellt werden.

Sicherheit und Besitz des Einzelnen wurde durch die Autorität des Stammes garantirt. Die Habe dessen, der sich nicht unter dem Schutze (giwâr) eines Stammes befindet, ist in der Wüste vogelfrei[1]). Über die Grenzen des Stammes hinaus wurde die Gefahr für Eigentum und Leben des Einzelnen durch einige Institutionen gemildert, über die wir bereits gehandelt haben, die 4 heiligen Monate, das Gast- und Asylrecht. Sonst ist das Ansehen des Stammes nach Aussen der einzige Anhalt. Der Stamm machte ein Anrecht auf bestimmte Weidegründe geltend; auf streitiger oder fremder[2]) Weide zu zelten, galt für ehrenvoll; um gute

1) Dieser Anschauung entsprach es, dass nach der islâmischen Eroberung die zum Islâm bekehrten Nicht-Araber sich einem arabischen Stammverband anschliessen mussten.

2) Aus b. *H*agar **43**,17.

Weide muss man kämpfen oder wenigstens Furcht einflössen (al-Bekrî S. 23).

Was die Rechte des Familienvaters den Kindern gegenüber anlangt, so durfte er neugeborene Töchter bekanntlich ohne Weiteres tödten lassen (wa'ad: *H* 117/8). Söhne wurden bisweilen als Opfer gelobt (WR 112); ihre Verstossung kommt vor[1]). Die Adoption war eine bekannte Institution (GMSt I 134—6). *T*arafa m. 88 f sehen wir den Sohn ungestraft ins Besitzrecht des Vaters übergreifen. Als Altersgrenze für die Mündigkeit wurde erst zur Zeit ʿOmars II auf Grund einer gefälschten Tradition das 15. Lebensjahr festgesetzt[2]); die Beduinen führten natürlich nicht Buch über das Alter ihrer Kinder und richteten sich lediglich nach der Reife. — Bei den verschiedenen Eheformen ist die Gewalt des Mannes über die Gattin verschiedenartig; häufig schlägt er sie, wenn sie ihn ärgert; eine Verschuldung gegen ihn büsst sie unter Umständen mit dem Tode[3]). Zur Scheidung bedurfte es nur weniger Worte; doch konnte sich auch die Frau durch Umdrehen des Zeltes scheiden (*H*âtim ed. Schulthess No. 50, 51). Für den Gatten war mit der Scheidung der

---

1) Vrgl. über diese Verhältnisse namentlich WE 459.

2) Goldziher: Ztschr. für vergl. Rechtsw. VIII 1889 S. 411.

3) Sitzungsberichte der philos.-histor. Classe 6. Band Wien 1851 S. 416, 418. Wellhausen verweist in seinen Resten 2. Aufl. 1897 S. 209 dafür, dass die Begriffe Herrschaft und Mutterschaft nahe bei einander liegen, auch auf das babylonische Zeichen für König, das er noch für die „Bienenmutter" hält. Doch ist dieser Einfall lange abgethan, ebenso wie die Form Qeri (ebend. S. 41 Anm. 2). Freia soll nach S. 152 daselbst auf dem Eber reiten; sonst lenkt sie das Katzengespann; der Eberreiter ist Freyr als Sonnengott; denn der Eber hat goldene Borsten und wird nach einer andern Auffassung täglich über den Himmel gehetzt. Was Wellhausen S. 189 ohne Beleg von der Wasserprobe bei Hexen „im Islam" erzählt, ist wol eine Reminiscenz aus meinem Berichterstatter 3. Aufl. S. 42 3; es ist dort aber nicht von Muslimen sondern von Christen die Rede; der muslimische Autor ber chtet einen ihm wunderbaren Brauch nordischer Völker.

Verlust des mahr verbunden. Da mit ihr die Bande zwischen Mann und Frau gelöst waren, gehörte die Frau nach derselben wieder zu ihren Blutsverwandten. Somit erklärt sich, dass der Mann die Frau nicht verkaufen konnte, was nicht eigentlich eine Beschränkung seiner Gewalt ist, wie es WE 449 auffasst; Araberinnen waren überhaupt kein Handelsobject; auch für gefangene Frauen nahm man nicht Lösegeld; für einen gestohlenen Panzer nahm man nicht die Mutter des Diebes als Pfand mit, wenigstens wurde das in geachteten Familien nicht leicht verziehen (*H* 232). Die Ehe unterscheidet sich vom Concubinat durch die Zahlung des mahr und die Annahme desselben d. h. die Einwilligung der Verwandten der Frau. — Sklaven werden häufig mit Stockschlägen bedacht, sie gehörten zum Loose des Sklaven und wurden nicht weiter verübelt. „Der Sklave wird mit dem Stock geprügelt", sagt Abû Duâd (A*g*. XV 96) „dem Freien aber genügt das Wort". Deshalb schmäht Imruulqais **51**,3 seine Feinde „ʿabîda 'l-ʿa*s*â" Stocksklaven. Sonst vergleiche über die Sklaven S. 137 ff. Der Sohn einer Sklavin blieb unfrei (A*g*. VII 149: wakânati 'l-ʿArabu fi'l-Gâhilîjati idhâ kâna lir-raguli minhum waladum min amatini 'staʿbadûhu[1])). Eine Freie gab man keinem Sklaven zur Ehe. — Das Schutzrecht gewährt zunächst die Frau (S. 59/60).

Besitz und Erwerb. Mâl „Besitz" bezeichnet, wie oben erwähnt, an vielen Stellen geradezu Kamele. Dem selbsterworbenen Gut (*t*arîf) wird häufig das ererbte (tilâd) gegenübergestellt[2]). *T*arîf wird auch als erbeutetes Vieh erklärt, tilâd ist das, welches im Lager geboren ist. Aus diesen beiden Elementen setzte sich also der Besitz hauptsächlich zusammen. „Wer Kamele besitzt", sagt ʿAbîd in

1) Vrgl. WE 440.
2) S. Heft II 90.

seiner von Hommel edirten Qasîde V. 15 „muss sie Erben lassen und wer Beute gemacht hat, wird ausgeplündert“. Ausser Kamelen repräsentiren vornehmlich Panzer ein Kapital. Privatgrundbesitz [1]) finden wir nur bei einigen Häuptlingen, z. B. dem Ta*g*labî Kulaib (Del. 39) und Heiligtümern. Das Zelt gehörte ursprünglich der Frau [2]). Verschwender werden von ihren Verwandten unter Kuratel gestellt (*H*âtim ed. Schulthess No. 53; A*g*. III 5).

Neben dem Gedanken, dass der Besitz des Gestorbenen diesem gehöre und mit ihm ins Grab wandern müsse, entwickelt sich bei den Naturvölkern die Auffassung, dass nur der Lebende besitzt, das Eigentum des Gestorbenen also auf den Lebenden übertragen werden müsse. Beide Anschauungen kreuzen sich auch im arabischen Altertum. Während wir einerseits der balîja und ähnlicher Bräuche zu gedenken hatten (S. 141), ist andrerseits der Begriff des Erbes ein geläufiger. Von den Vätern ererbte Panzer (nicht Rosse), die auf Söhne vererbt werden, erwähnt 'Amr m. 81. Es finden sich noch Beispiele, dass die Frau gewissermaassen als Erbe an einen der nächsten Verwandten des Verstorbenen übergeht (WE 455). Das Testamentswesen ist eine spätere nachislâmische Entlehnung vrgl. Kremer, Culturg. I S. 534, 540. Wellhausen versucht allerdings (WR 125) es als einen dem

---

1) Das Wort *h*imâ bedeutet überhaupt Privatgrundbesitz sowol des Einzelnen wie des Stammes. Die Verletzung dieses Vorrechtes bezeichnet bâ*h* in der IV. Form (Aus b. *H*agar 43,17; vrgl. 'Amr m. 61).

2) WE 444—5. Diese Auflassung gewann juristische Bedeutung, indem sich auf sie die Ansprüche jeder Frau auf ein eigenes Haus gründen s. Snouck Hurgronje, Mekka II S. 113, Lane Arabian Society S. 246. Der Prophet verweilte, als er einmal geschworen hatte, sich während eines Monats seiner Frau zu enthalten, so lange auf der maschraba (Bukhârî ed. Bûlâq 1280 h I S. ۲٩٧). Das türkische Haus in Konstantinopel hat heute allerdings meist eine besondere Frauenabteilung (haremlik im Gegensatz zum selamlyk), während nach Snouck Hurgronje in Mekka diese Teilung nicht zu existiren scheint.

Überlebenden auferlegten Schwur des Todten in einen altarabischen Ideenkreis einzufügen. Wenn aber Jemand sterbend schwört, es sollen 50 seiner Feinde getödtet werden und kein Einäugiger noch Lahmer darunter und sein Stamm erfüllt diesen Schwur (*H* 442), so ist das kein Testament in unserm Sinne, worunter wir eine schriftliche Verfügung des Verstorbenen über sein Vermögen verstehen. Auch die wasâ, von welcher 'Antara m. 62 spricht, war etwas ähnliches wie der *H* 441, 442 erwähnte Schwur. Wie bei den Juden, so erbten auch bei den vorislâmischen Arabern nur die Söhne, wo solche vorhanden waren, sonst aber wol auch Töchter: WE 467. Jedenfalls gab es Frauen mit eigenem Vermögen. Ein Vorrecht der Erstgeburt hatte sich bei den Arabern nicht entwickelt.

Von Schenkungen werden Überlassungen auf bestimmte Zeit unterschieden z. B. für die Zeit einer Hungersnot (vrgl. S. 66) oder für Lebenszeit des Empfängers: GMSt II S. 80.

Die Beuteverteilung zu leiten, war nicht immer eine leichte Aufgabe; sie forderte eine überlegene Persönlichkeit; denn oft ging es stürmisch dabei her, so dass der Edle sich lieber zu seinem Schaden zurückhielt. Aus einem Verse des Ibn 'Anama (*H*amâsa 458) lernen wir die 5 Beuteanteile des Führers kennen. Er erhielt in der Gâhilîja zunächst den 4. Teil der Beute (mirbâ')[1]. Ausserdem durfte er sich noch Stücke auswählen, die ihm besonders gefielen, wie das bekanntlich auch Mu*h*ammad that; das waren die *s*afâjâ (plur. von *s*afîja). Naschî*t*a wird nun gewöhnlich als die Beute erklärt, welche das Heer unterwegs, bevor es sein Ziel erreicht hat, macht. Diese mag allerdings in Arabien meist ziemlich

1) Vrgl. *H*âtim ed. Schulthess S. 63. Später den 5ten; auch in dem spanischen Cid-Epos erhält der Feldherr ein Fünftel der Beute s. Wolffs Übersetzung (Jena 1850) S. 17.

dürftig und für das Anrecht des Führers nicht zu gross ausgefallen sein. Nach andern aber steht das Wort für nasch*t* und bezeichnet eine Kamelin oder eine Stute nebst Füllen, die man dem Beuteviertel des Führers hinzufügte. Viertens stand diesem der Überschuss nach der Teilung zu, was der Islâm gleich der naschî*t*a aufhob. Schliesslich hatte er noch über die Ausrüstung zu verfügen, die ein Reiter vor Beginn der Schlacht im Zweikampf einem Gegner abnahm. — Ein altes Beispiel der ʿoqla (s. ZDMG 22. Bd. 1868 S. 96) findet man: Sitzungsber. d. philos.-histor. Classe d. kaiserl. Akademie der Wissenschaften 6. Bd. Wien 1851 S. 414.

Zu den Rechtsbrüchen leitet uns das Schuldenmachen hinüber. Ein Pfand, das zu bestimmter Zeit verfällt, (*g*aliq) erwähnt Aus b. *H*agar **29**,3. Interessant ist das Wort naggam „zum bestimmten Termin seine Schuld zahlen“ (Zuhair m. 23 u. 24 bildlich gebraucht), weil es darauf hinzudeuten scheint, dass der Aufgang eines Gestirns (nagm) als Termin festgesetzt zu werden pflegte. Das bekannte Kapitel „Die Beduinen als Betrüger ihrer Gläubiger“ in Nöldekes Beiträgen S. 183 ff entrollt kein günstiges Bild von der Bereitwilligkeit der Beduinen ihren Zahlungsverpflichtungen nachzukommen, wobei es kaum von Belang ist, dass der aus Bu*h*turîs *H*amâsa entnommene Abschnitt vielleicht nur Verse aus islâmischer Zeit enthält. „Ich halte“, sagt der eine Dichter, „für die Gläubiger ein schneidiges Schwert bei mir bereit und einen vortrefflichen Knüttel aus Arzanholz“. Aus solchen Verhältnissen erklärt sich, warum die in den Gedichten erwähnten Gläubiger wehmütig an ihr ausgeliehenes Geld denkend geschildert werden (s. S. 43). Überhaupt scheint der Gläubiger kein Rechtsmittel seinem Schuldner gegenüber gehabt zu haben, er konnte ihn höchstens blamiren. So rief ein Mann vom Stamme Gufscham eine Schuldforderung, mit deren Einlösung ihn ein Kinânî hinhielt, auf dem Markte zu ʿOkâẓ um

einen Affen [1]) aus (*Ag.* XIX 74, ʿIqd III 87, Brünnow's Chrest. S. 35). Günstigere Erfahrungen scheint der Thaqafî Jazîd b. al-*H*akam gemacht zu haben, der die Blutrache mit der Schuld vergleicht, die einmal eingetrieben wird, wenn auch spät: Del. 1.

Rechtsbrüche. Niemand existirt unter den Beduinen, der Strafen verhängen könnte. Sein Strafrecht hat der Islâm von Persern, Römern und Juden entlehnen müssen. Die Todesstrafe auf Abfall vom Glauben und vermutlich auch die Prügelstrafe [2]) sind persisch, das Schuldgefängnis stammt aus dem römischen Recht. Kein Schiedsspruch einer Autorität, ob sie nun der saijid oder ein Schiedsrichter *h*akam (vrgl. *Ag.* III 3) war, ist ein Urteil, sondern nur ein Vorschlag zur Verständigung. Man respectirt Autoritäten und gewisse Gewohnheitsrechte, weil man bei dem sonst überall geltenden Recht des Stärkeren gar bald in die Lage kommen kann, an jene zu appelliren. Übergriffe vergalt man zunächst, wenn man dazu im Stande war, selbst durch Übergriffe. Einem Manne wird ein Panzer gestohlen, er treibt dem Diebe bei nächster Gelegenheit Kamele fort: *H* 232. Der nächste Anhalt für den Geschädigten war sein Stamm. In *H*îra garantirte der König den Rechtsschutz seinen Untertanen und Gästen [3]). Wenn einem Geschädigten sein eigener Stamm

1) Dass er gerade einen Affen wählte, erklärt sich vielleicht aus dem Anklang von qird Affe an qir*d* Anleihe oder von rubbâ*h* Affenmännchen an rabâ*h* Wucher.

2) Vrgl. jedoch Geigers Ostîrânische Kultur S. 457 ff.

3) Mundhir III soll dem Dichter Abû Duâd den Tod dreier Söhne, die ihm, während er im Schutze des Königs lebte, in Syrien erschlagen waren, nach erfolglosem Rachezug mit je 200 Kamelen gesühnt haben (*Ag.* XV S. 99). Das war allerdings ein Akt königlicher Grossmut, doch beweisen andere Vorfälle, dass dem Oberhaupt eine solche Handlungsweise nach arabischen Begriffen nahe lag. So machten die Bewohner von *H*îra, als unter Mundhir IV Zaid b. *H*ammâd die innere Regierung übernahm, diesem 1000 Kamele zum Geschenk, damit er im Falle eines Mordes, wenn der Thäter nicht zu ermitteln sein sollte, die Mittel habe

kein Recht verschaffen konnte oder wollte, wendet er sich häufig an einen mächtigeren Stamm oder Fürsten, der es dann vielfach für eine Ehrensache ansieht, für den Schwachen einzutreten, namentlich wenn ein Dank in Versen zu erwarten stand, mit dem man renommiren konnte. Fand der Geschädigte nirgends Gehör, so blieb ihm nur übrig seinen Gegner feierlich zu verfluchen und Wirksamkeit des Fluches zu erhoffen (GAP 34). Diese anfangs sehr ernst gemeinte Ceremonie verblasst später, wie Goldziher gezeigt hat, zur blossen Satyre.

Diebstahl ist an sich nicht ehrenrührig, sondern wird es erst innerhalb des Giwârverhältnisses. So gilt es für schimpflich dem Gast den Mantel zu stehlen (Del. S. 54 Z. 5). In Übereinstimmung damit sagt Layard, Nineveh und Babylon 296: „Ein Pferd zu stehlen wird nicht für unrecht gehalten, so lange der Dieb noch kein Brod im Zelte des Besitzers genossen hat". Vrgl. ebend. 318. Rabî'a b. Zijâd wollte einst von Qais b. Zuhair, wie *H*amâsa 232 berichtet, einen Panzer erhandeln, während er beritten war und Qais zu Fuss. Noch bevor der Handel abgeschlossen ist, nimmt Rabî'a eine günstige Gelegenheit wahr und jagt mit dem Panzer davon. Qais ergreift Repressalien, nimmt aber die Sache so wenig übel, dass er später, als sich Rabî'a ihm entgegenkommend zeigt, die Tugenden des Diebes in Versen feiert. Während in islâmischer Zeit der Vorwurf litterarischen Diebstahls häufig erhoben wurde, scheint analog den geschilderten Verhältnissen bei den heidnischen Arabern der Begriff des litterarischen Eigentums noch wenig entwickelt, obwol ihnen die Idee des idealen Besitzes nahe lag[1]). Während im Islâm die Obrigkeit

---

die Anverwandten durch eine dija zufrieden zu stellen (A*g*. II 21). Man vergleiche auch die bekannte That, welche Zuhairs m. verherrlicht.

1) 'Amr. m. 61, Zuhair m. 22, Omeija b. Abi's-*S*alt: Gamhara 106 Z. 24.

gegen Spottdichter einschreitet, macht sich in vorislâmischer Zeit nur selten ein Dichter ein Gewissen daraus Schmähgedichte zu verfassen[1]), wenn sie auch häufig Anlass zu blutigen Thaten wurden. Wer ein fremdes Mädchen verführte, hatte zu gewärtigen bei günstiger Gelegenheit von den Verwandten umgebracht zu werden (Imr. m. 24), doch galt das keineswegs für notwendig zur Herstellung der Familienehre. Körperverletzungen wie Abhauen der Nasenspitze erforderten nicht immer eine Sühne (arsch): *H*âtim ed. Schulthess No. 48. Dagegen gestalteten sich die Verhältnisse ernstlich, wenn ein Mord begangen war. Lenkte sich auf Jemanden der Verdacht eines solchen ohne dass dieser Verdacht bewiesen werden konnte, so schritt man zur Qasâma: Durch 50 Eide konnten die Verwandten des Ermordeten die Schuld auf die Sippe des Angeschuldigten oder diese durch dasselbe Mittel auf jene wälzen s. Goldziher in Kohlers Ztschr. für vrgl. Rechtswissenschaft VIII 1889 S. 412, WR 123. Auch wandte man sich häufig zur Ermitttelung eines Vergehens an einen Seher (kâhin): WR 131. Das arabische Rechtsbewusstsein unterscheidet nicht zwischen Mord, Todschlag, fahrlässiger Tödtung und Mishandlung mit tödlichem Ausgang. Letztere fordern ebenso das Blut des Mörders oder eines seiner Verwandten wie der raffinirt ersonnene Meuchelmord[2]). Zweifelhaft war das Verhalten eines Stammes, wenn Giwâr und Tha'r in Conflict gerieten, ein solcher Fall wird *H* 457 erzählt: Ibn 'Anama befand sich unter dem Schutze der Benû Schaibân, als von einem Angehörigen seines Stammes *D*abba ein Schaibânite ermordet wurde. Ibn 'Anama fürchtete für sein Leben und hielt es für gerathen eine Trauerode auf den Ermordeten zu dichten. Wir haben bereits S. 144/5 erwähnt, dass man bisweilen für einen hochgeschätzten Todten mehr als eines Gegners

1) Vrgl. Goldziher, Muh. Stud. I S. 50, ZDMG 46. Band 1892 S. 17 ff.
2) WR 2. Aufl. S. 188; DH No. 66.

Leben als Sühne nahm. LA sagt s. v. *s*arf: „Man sagt: sie nahmen von ihnen weder *s*arf noch ʿadl d. h. nicht nahmen sie von ihnen Wehrgeld noch tödteten sie für einen Getödteten einen Mann d. h. sie verlangten von ihnen mehr als dies. Er sagt: Die Araber pflegten 2 und 3 Männer zu tödten um einen Mann, tödteten sie aber Mann um Mann, so war das der ʿadl bei ihnen u. s. w." Vor jener Sitte warnt der Qorân XVII 35 als vor einem ungerechten Excesse. Dennoch lebten die alten Anschauungen im Islâm weiter. Al-Mukhtâr tödtet für al-*H*usain und dessen Sohn den ʿOmar b. Saʿd nebst Sohn und ruft aus: „Bei Allah, wenn ich auch ⅔ der Quraisch tödtete, würden sie nicht genügen für eine Fingerspitze seiner Fingerspitzen" (Ibn a*t*-*T*iq*t*aqâ ed. Ahlwardt S. 145).

Wir sehen, dass die Handlungsweise der Beduinen noch wenig durch rechtliche Bestimmungen eingeengt war. Dagegen mag die Haftbarkeit des Stammes für die Handlungen des Einzelnen nicht wenig zur moralischen Erziehung des Volkes beigetragen haben, da jeder Selbstzucht zu üben hatte, wie er Rücksichten verlangte. Sein Recht empfand der Beduine noch als ein selbst gegebenes. Das steigert die moralische Kraft, und so finden wir gerade hier ein ideales Gut hochentwickelt, die Ehre (ʿir*d*[1]), die nicht wie bei uns einen mühelosen Besitz des Durchschnittsmenschen darstellt, sondern ein Gut, das man rastlos zu mehren sucht, das ohne Anstrengung verkümmert, dessen Befleckung durch einen boshaften Dichter zu blutiger Vergeltung treibt.

T i e r r e c h t. Am Schutz- und Gastrecht hat auch das Tier Anteil. Maidânî erzählt, wie eine gehetzte Hyäne in das Zelt eines Beduinen flüchtend von diesem vor ihren Verfolgern geschützt und bewirtet wird (Arabum proverbia ed. Freytag II S. 333). Auch von Kulaib wird berichtet, dass er Wild für

1) Aus b. *H*agar **43**,22; ʿAntara m. 39, 74.

unverletzlich zu erklären und zu sagen pflegte: Das Wild der Gegend so und so steht unter meinem giwâr (A*g*. IV 140). So sagt er auch einer auf ihren Eiern bei seiner Annäherung ängstlich piependen und mit den Flügeln schlagenden *h*ummara seinen Schutz zu (*H* 421) und nimmt an der Kamelin, die ihre Eier dennoch zertritt, Rache. Durch vorzügliche Leistungen erwirbt das Haustier gewisse Vorrechte. Kamele und Kleinvieh, welche den Heerdenbestand in hervorragender Weise bereichert hatten, wurden von jeder Dienstleistung befreit. Über die Einzelheiten variiren die Angaben. Zu Qorân 5, 102 bemerkt Jâqût I 507 (Artikel al-Ba*h*rain): Und as-sâiba, sein Sinn ist, dass der Mann in der Gâhilija einige von seinen Kamelen freizulassen pflegte und sie den Tempeldienern der Gottheit zuführte. Auch sagt man, as-sâiba sei die Kamelin, welche, wenn sie 10mal weibliche Junge geworfen hatte, freigelassen wurde, so dass sie nicht geritten und ihr Haar nicht geschoren wurde, und bu*h*irat d. h. es wurde eingeschnitten das Ohr ihrer Tochter; und al-ba*h*îra ist die Tochter der sâiba und sie ist wie ihre Mutter dem Gebrauch entzogen". [1]) Vrgl. auch wa*s*îla: LA XIV 256. Wie das Recht der Naturvölker häufig eine religiöse Wurzel hat, so scheint auch diese Form des Tierrechts als ein der Gottheit dargebrachtes Opfer aufgefasst zu sein (WR 103); Allâh wacht ja auch über dem Rechte des gâr: Aus b. *H*agar **38**,7. Strafbarkeit des Tieres für angerichteten Schaden ist ein bis in die Gegenwart hineinragender Völkergedanke. Unter diesen Gesichtspunkt fällt es, wenn Kulaib die Kamelin der Basûs, welche er auf seiner Privatweide antrifft, durch einen Schuss ins Euter tödtet: Del. 39 [2]). [Vrgl. Exodus **21**,28 ff. Littmann].

---

1) Vrgl. muzannam: Zuhair m. 25.

2) Vrgl. auch J. v. Hammer, Der 1001 Nacht noch nicht übersetzte Märchen I S. 150.

Staatswesen.

C. A. Nallino, Sulla costituzione delle tribù arabe prima dell' islamismo: Nuova Antologia vom 15. Okt. 1893 (wertvoll).

Die Staatsidee verkörpert in äusserst primitiver Form der Stammesverband. Ein grösserer Verband, der meist die Fiktion der Blutsverwandtschaft und Abstammung von einem gemeinsamen Ahnherrn aufrecht hielt, setzte sich wieder aus einer Reihe von Stammesgruppen, diese aus Sippen zusammen. Bei vielen Stämmen können wir einen Spaltungsprozess beobachten; die Namen der einzelnen Gruppen verdrängen allmählich den Gesammtnamen, der nur noch eine historische Reminiscenz bleibt. Andrerseits schliessen sich häufig mehrere Stämme zur Wahrung bedrohter Interessen unter bestimmten Ceremonien zu einer Eidgenossenschaft (*h*ilf) zusammen[1]. Durch einen solchen *h*ilf entstehen bisweilen neue Stämme, indem die einzelnen Elemente ganz in demselben aufgehen: ein Beispiel dafür sind die Tanûkh[2]. Solche Bundesstämme nehmen bisweilen offiziell einen gemeinsamen Stammbaum an: Bekrî ed. Wüstenfeld S. 28 Z. 3 v. u.

Die Beduinen sind Aristokraten, wenn man Adelsstolz als ein genügendes Charakteristicum für diese Benennung ansieht, wenn man jedoch gewisse Vorrechte des Adels mit diesem Begriff verbindet, so sind die Beduinen Demokraten. Ein Rechtsunterschied zeigt sich nur in dem Punkte, dass aristokratische Geschlechter fast nur untereinander heiraten

1) Näheres darüber bei Goldziher, Muh. Stud. I 63 ff. Derselbe Gelehrte bemerkt in einer Besprechung der ersten Ausgabe dieses Buches: „Das Abschneiden der Haare war auch bei *H*ilf-Bündnissen gebräuchlich wie dies aus Abû *H*an. Dînaw. 353, 10 ff folgt. Nach dem Berichte Widukind's wurde derselbe Brauch bei den heidnischen Sachsen gelegentlich von Friedensschlüssen geübt."

2) In Afrika kommt es sogar vor, dass Berber- und Araberstämme eine grössere Stammesgemeinschaft bilden; ein Beispiel dafür bei Maltzan, Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis 2. Bd. S. 419 420.

(WE 439). Eine adelsstolze Familie duldet lieber Mangel, als dass sie eine Tochter dem reichen unebenbürtigen Freier giebt (*H* 117). Auch der Adel der Mutter ist von Wichtigkeit; benu 'l-laqî*t*a Söhne der Gefundenen (*H* 4 Zeile 1) ein arger Schimpf. Der Sinn des Edlen ist auf möglichst edle Verbindung gerichtet. „Weisst du Jemand, der mir seine Tochter verweigern würde", fragt der Heiratslustige und tritt, als ihm ein Name genannt wird, sofort die Reise dorthin an: *Ag.* IX 149. Auf seine Abstammung konzentrirt der Beduine das Selbstgefühl, welches beim ansässigen Bauer zum grössten Teile die Heimatsliebe absorbirt. Ausser berühmten Ahnen begründen innerhalb des Stammes auch Reichtum, verbunden mit Freigebigkeit und andere Vorzüge eine gewisse Autorität.

Der angesehenste Mann eines Zeltlagers hiess in vorislâmischer Zeit nicht schêkh, sondern saijid [1]) (eigentlich: Redner). Doch ist dies nicht ein Titel, mit dem er ständig benannt zu werden pflegt; man redet ihn einfach mit seinem Namen an. Der saijid darf Niemanden im Stamme Befehle erteilen [2]), nur seiner Einsicht ordnet man sich unter, seinen Einfluss muss er durch Freigebigkeit und sein Ansehen dadurch wahren, dass er die grössten Repräsentationspflichten übernimmt. Im Namen des Stammes wird er nur dann handeln, wenn er sich mit demselben derselben Ansicht weiss und in wichtigen Angelegenheiten stets die Stammesversammlung befragen, in der er teils durch Autorität teils durch Redegewandtheit die Differenzen beilegt [3]). Nallino hat a. a. O.

1) saijidu 'l-*h*aij s. al-*H*usain ibn *H*umâm: M. XIII 27.

2) Von Kulaib erzählt allerdings *Ag.* IV 140, dass auf seinen Befehl der Stamm Lager schlug und aufbrach; das wird aber als etwas Aussergewöhnliches zum Beweis für seine sprichwörtlich gewordene Macht berichtet.

3) Somit steht der arabische Stammverband wegen dieses seines demokratischen Grundcharakters in schroffem Gegensatz zu den Stammverbänden der Türken: „700 Mann seiend bildeten sie einen Stamm und er nahm die Chanswürde an, das Volk dienete ihm als Knechte und

S. 618 Belege dafür beigebracht, dass der saijid bisweilen ein Jüngling war. Es scheint, dass eine Art Krönung des saijid durch Umwindung seiner Stirn mit einer Turbanbinde stattfand [1]).

Das Königtum jedoch ist in Arabien eine fremde Pflanze. Das Reich der Sâsâniden und Byzanz verwandte zum Schutze seiner Grenzen Araberhäuptlinge, deren Macht es in seinem Interesse förderte [2]). Ausser diesen Unterkönigen in al-*H*îra und al-Gâbija führen eigentlich nur die Kindafürsten den Titel malik. Im Reiche von al-*H*îra begegnen wir auch der eigentümlichen Würde eines ridf eines königlichen Vertrauten und Stellvertreters [3]). Auch hatte der persische Unterkönig von *H*îra einen ʿâmil (Statthalter) in al-Bahrain: Mukhtârât S. 34 Z. 2, S. 35 Z. 2 v. u., Qazwînî II ٧٣ Z. 5 [4]). Der König wurde von seinen Unterthanen mit der Eulogie abaita 'l-laʿna angeredet, die auch bisweilen statt jeder andern Anrede steht: Del. 96 letzter Vers.

Kehren wir zu den rein-arabischen Verhältnissen zurück, so ist vor allem zu bemerken, dass den Stamm selten ein saijid ins Feld führte s. Nallino a. a. O. S. 619, dem wir den Nachweis verdanken, dass im Kriegsfalle ein raîs oder qâid,

---

Mägde", heisst es in einer alttürkischen Inschrift der Mongolei (Radloff S. 10). — Die altarabische Staatsidee hat sich auch auf die Organisation des islâmischen Klerus vererbt oder vielmehr auf das, was dem Klerus im Islâm entspricht. Auch hier gilt lediglich Autorität und die Gutachten (Fetwâs) haben keine gesetzlich-bindende Kraft.

1) Vrgl. ausser den von Nallino a. a. O. S. 616 angeführten Stellen (z. B. A*g*. XVI 57 Z. 617) zum Fortleben dieses Brauches Aug. Müller, Islâm I S. 366, Jâqût I S. 724 Zeile 5, Qazwînî II 29.

2) Auch die türkische Regierung ist ähnliche Bündnisse mit Beduinenschêkhs eingegangen, denen sie für den Schutz ihrer Grenzdistricte vor räuberischen Überfällen eine gewisse Summe zahlt (s. z. B. B 7); die ägyptische huldigt ähnlichen Principien, indem sie das Ansehen und die Macht der Schêkhe nach Kräften fördert.

3) Vrgl. CP II S. 102,3, 152,3.

4) Im Jahre 8 h war Machthaber in al-Bahrain nach Jâqût I 508 al-Mundhir b. Sâwî (nach Zeile 12 من قبل الفرس) und Sîbukht merzbân von Heger (Zeile 17).

dem heutigen ʿaqîd entsprechend, als Feldherr fungirt. Dass im Kriege andere Häuptlinge an die Spitze des Volks treten, ist eine weit verbreitete Sitte, als deren Residuum wir auch die römische Dictatur aufzufassen haben (PGr I 397).

Bisweilen scheinen Ratsversammlungen der getrennt zeltenden Teile eines Stammes abgehalten worden zu sein (*T*arafa m. 48). In Mekka gab es nach MDh IV 124 eine Art Rathaus dâr an-nadwa. Nach Jaʿqûbîs Tarîkh ed. Houtsma I 277 diente sie als Lokal für Ratsversammlungen, Kriegsfahnenweihe, Hochzeiten und Beschneidungen. Oft rühmt sich der Dichter seiner in der Stammesversammlung oder an fremden Höfen bethätigten Redekunst. Denn auswärts vertrat den Stamm gelegentlich ein nâ*t*iq[1]) oder kha*t*îb[2]), wenn man einer Vertretung bei einem Rechtshandel bedurfte; naturgemäss wählte man dazu einen guten Redner, wo es angebracht schien, einen Dichter; wenn der saijid selbst diese Eigenschaften besass, ging er auch selbst (ʿAmr.).

Der einzelne genoss im Stamme eine geradezu ideale Freiheit, während die Sicherheit, welche ihm der Stamm nach aussen gewährte, eine sehr bedingte war. Wer dem Stamme zur Last fällt, ihm häufig Ungelegenheiten bereitet, ist nicht gerne gesehen. Der Stamm kann sich von ihm lossagen. Der Ausgestossene (khalîʿ, heute: bauwâq) lebt von der Gastfreiheit hochherziger Männer oder, wenn er solche nicht findet, vom Räuberhandwerk. Näheres bei GAP S. 32/3, wozu ich noch B 264 nachtrage. Das Leben eines solchen khalîʿ, der dem Schakal[3]) oder räudigen Kamel verglichen wird (*T*arafa IV 52), war wenig verlockend und wirkte abschreckend.

1) *H*ârith m. 23, 47.

2) Aus b. *H*agar **36**,2; vrgl. Goldziher, Der Cha*t*îb bei den alten Arabern: WZKM VI S. 97 ff.

3) Der Vergleich des Verbannten mit dem Wolfe war auch den Germanen geläufig s. Dorns Caspia S. 247 ff.

Anhang.

Landwirtschaft.

Anderlind, Die Landwirtschaft in Egypten, Dresden 1889. Anderlind, Ackerbau und Tierzucht in Syrien, insbesondere Palästina: ZDPV IX 1886 S. 1—74; Die Fruchtbäume in Syrien, insbesondere Palästina: ZDPV XI 1888 S. 69—104; G. Schumacher, Der arabische Pflug: ZDPV XII 1889 S. 157—166; Wetzstein, Die Syrische Dreschtafel: Zeitschrift für Ethnologie V 1873 S. 270 ff; Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mišnâh. I. Teil. Berlin 1894. — Über die Geschichte des Getreidebaus vrgl. Körnicke & Werner, Handbuch des Getreidebaues I; über die Dattelpalme: Th. Fischer, Die Dattelpalme, Gotha 1881: Petermanns Mitt. Ergänzungsh. No. 64; Il libro della Palma di 'Abû *H*âtim 'as Sigistânî (starb zwischen 245 u. 255 h.), Memoria del Can. Bartolomeo Lagumina: Atti della R. Accademia dei lincei, anno 287, 1890, Serie IV. Vol. VIII. Roma 1891.

Trotz des schroffen Gegensatzes, der meist zwischen den Nomaden und Ackerbauern Arabiens besteht, sind die Grenzen nicht immer scharfe. Der freie Beduine sieht natürlich mit Verachtung auf den in der Erde wühlenden Fellâ*h*en herab. Oft sucht die Bäuerin ihren Mann, wenn er von Beduinen zu leiden hat, zu überreden, selbst lieber den Pflug mit der Lanze zu vertauschen [1]). In einem von Goldziher (GAP 183) zitirten *H*adîth: „Hochmut und Hoffart ist bei den Leuten der Pferde und Kamele, den Schreiern, den Zeltbewohnern; aber die Sakîna ist bei den Besitzern der Rinder", scheint eine Beziehung zwischen der Gemütsart des Menschen und der seines Haustieres angedeutet werden zu sollen. Die Ruhe des Rindes „des sanften Hausgenossen des Menschen" wie es

1) s. Wetzstein: Zeitschr. für Ethnologie V 1873 S. 294; al-Marâr: M. 14,10; al-Bekrî I S. 32 Zeile 8.

Schiller nennt, kennzeichnet den Ackerbauer, während das wilde stolze Ross und das ungestüme Kamel das Abbild des unruhigen freiheitsstolzen Nomaden sind. Auch die anbaufähigen Grenzgebiete gehen, wenn keine starke Regierung die Einfälle der Nomaden ahndet, zum Nomadentum über.

Das Getreide mussten die Beduinen natürlich meist von den Fellâ*h*en eintreiben oder aus der Stadt beziehen: Magânî al-adab III S. ٣١٠. So kamen auch die Benû Tamîm aus ihrer Dehnâwüste nach Heger ins persische Gebiet um dort Getreide einzukaufen s. Qazwînî II ٧٣ Art. al-Muschaqqar. Auch in der Jemâma gab es Getreidebau. Die für Arabien in Betracht kommenden Getreidearten sind Weizen, Gerste und die einst auch für unsere Gegenden wichtige Hirse. Sie führen im Arabischen, Hebräischen und Aramäischen urverwandte Namen; doch ist der für Weizen vielleicht aus dem Ägyptischen entlehnt. Während die wilde Stammart des Weizens unbekannt ist, sieht man als die der Gerste Hordeum spontaneum an, das vom Kaukasus bis nach Südarabien verbreitet ist. Gerste dient im Orient vornehmlich als Pferdefutter. Das Schneiden des Getreides oder Grases verwendet 'Amr. m. 38 als Bild für das Kämpfen, das Dreschen 'Adî b. Riqâ vrgl. Heft IV S. 17. Tibn (Aus ibn *H*agar **12**,11 = Nâbi*g*a **14**,8) sollte man nicht immer durch Stroh, sondern durch Häcksel wiedergeben, da ganze Strohhalme bei der orientalischen Dreschmethode nicht gewonnen werden.

Fast eine grössere Bedeutung als den Gräsern kommt den Palmen für die arabische Landwirtschaft zu. Die Dattelpalme ist kein wildwachsender Baum, sondern ein Kulturgewächs, wie auch Zuhair **14**,41 bemerkt, über ihre wilde Stammart bestehen Meinungsverschiedenheiten. Guidi sieht Della sede S. 583 noch in daqal (schlechte Datteln) eine altsemitische Benennung der wilden Dattel im Gegensatz zu nakhl, der veredelten Palme, während er arab. tamr (Dattel-

frucht) nur für eine dialektische Form von thamar (Frucht) hält, deren Entstehung er nordsemitischem Einfluss zuschreibt und auf die er hebr. tâmâr (Dattelpalme) und äthiopisch tamart zurückführt. Die Dattelpalme braucht Grundwasser oder reichliche Bewässerung; sie soll bekanntlich ihr Haupt im „Feuer", ihren Fuss im „Wasser" haben. Meist wird daher bei der Palmenpflanzung ein künstlicher Bewässerungskanal (sarî) und ein Kamel erwähnt, das ein Schöpfwerk treibt Diese Schöpfwerke müssen denen ähnlich gewesen sein, welche noch heute im islâmischen Orient beliebt sind[1]). Ein horizontales Rad wird im Kreise durch ein Rind beziehungsw. Kamel getrieben, die Bewegung auf ein vertikales mit Zacken in das horizontale eingreifende Rad übertragen, welches durch eine Stange mit einem gleichfalls vertikalen verbunden ist, das die Schöpfgefässe trägt. Die Eimer schütten das Wasser in eine Rinne, welche dasselbe weiter befördert. Die Palmen werden auch künstlich befruchtet: *Ṭarafa* 5,37, Tha'laba: M **21**,10, vrgl. auch Jâqût I 127 Z. 6. v. u. Tragende Palmen wurden zum Schutz gegen Heuschrecken und Vögel mit einem Überzug versehen: Comm. zu 'Abîd: Mukhtârât 96 Vers 6. Dieser erinnerte die Dichter an das Moskitonetz der Frauensänfte. Über die Verbreitung der Dattelpalme in Arabien orientirt die Karte Theobald Fischer a. a. O. und die 49. Karte aus Berghaus Physikal. Atlas. Verdienste um ihre Kultur daselbst scheinen sich die Juden erworben zu haben. Die jüdischen Ansiedelungen sind meist auch Palmpflanzungen. Zu den dattelreichsten Orten gehörte das Tal von Jathrib (Medîna),

---

1) Ich habe derartige in der Umgegend Stambuls und auch in Algerien mehrfach gesehen; Lane II S. 158,9 beschreibt sie aus Aegypten. Dort heisst diese Vorrichtung heute sâqije vrgl. Spitta-Bey, Contes arabes modernes S. 155; Anderlind, Die Landwirtschaft in Egypten S. 77. Im Maǵrib nennt man sie nâ'ûra. Auch Spanien soll seine norias den Arabern verdanken. Über das hohe Alter dieser landwirtschaftlichen Maschine vrgl. Meissner & Rost, Bauinschriften Sanheribs S. 38.

das in der Nähe befindliche Wâdi 'l-qorâ (JA XII 1868 S. 413), ferner Khaibar (Qazwînî II 60), auch in Teimâ gab es Dattelpflanzungen s. Imr. m. 76; ihrer gedenkt schon die altaramäische Inschrift, welche Nöldeke in den Sitzungsber. der Berliner Akademie XXXV 1884 behandelt. Als Abû Sufjân im Kamelmist davongesprengter Reiter Dattelkerne bemerkt, erkennt er an der Fütterung Reiter aus Medîna (JH 437). Wie man bei uns die einzelnen Apfelsorten mit Sondernamen wie Borsdorfer, Berliner Schafsnase benennt, so unterscheidet der Araber zwischen seinen Dattelsorten. In einem Verse bei al-Bekrî ed. Wüstenfeld S. 25 werden als Dattelarten ʿagwa, ibn *t*âb, a*s*-*s*aihânî und benât ba*h*na genannt. Die ʿagwa genannte Dattelpalme trägt nach Qazwînî I 269 erst nach 40 Jahren Früchte, weshalb die Medinenser ihre Kultur eingestellt hätten. *S*ai*h*ânî-Datteln giebt es nach Qazwînî II 71 nur in Medîna. Lîna-Palmen werden Sûre **59**,5 erwähnt; die Stelle bezieht sich auf die Dattelpalmen des jüdischen Stammes Na*d*îr, welche M*h*ammad abholzen liess. Somai*h*adatteln werden Imr. **4**,35, ʿAlqama **1**,17 erwähnt; Somai*h*a war nach Jâqût ein Brunnen bei Medîna. Bozâkhîja-Palmen: Nâbi*g*a **13**,6[1]). Eine grobkörnige Dattel nannte man qasb: *H* 779. Über die Benennung der Dattel in ihren verschiedenen Reifestadien s. Qazwînî II S. ۸۷; die busr werden Imr. **20**,9 als rotbraun bezeichnet. Auch die Dattelpalmen von Heger waren bereits in alter Zeit berühmt[2]), sie dienten vermutlich teilweise Schiffsbauzwecken[3]). Dass man auch bereits aus Palmfasern Taue herstellte, haben wir S. 154 gesehen; vrgl. JH 963. Trinkgefässe aus Palmwurzeln gab es nach dem Kommentar zu DH **130**,2.

1) Vrgl. auch Wellhausens Wâqidî S. 174 Anm. 2 und namentlich Lagumina a. a. O. S. 10—13.
2) Vrgl. I*st*akhrî S. ۱۲ oben; Lebîd, Khâlidî S. 93.
3) Heft II S. 86.

Der Thaqafî Omeija b. Abi '*s*-*S*alt erwähnt die Wein- und Feigenpflanzungen seines Stammes: Gamhara 106 Zeile 29. Über die Weinkulturen Arabiens haben wir im Kapitel „Wein" gehandelt; in einer etwaigen späteren Auflage wird das einschlägige Material hierher gezogen werden. Granaten und Äpfel nennt Aus b. *H*agar 4,4. Dem Geschmack des Apfels (tuffâ*h*) vergleicht auch *H*assân b. Thâbit den Speichel seiner Geliebten (Dîwân S. ٨ Z. 12), ähnlich wie der Dichter des Hohen Liedes 7,9 vrgl. Heft IV S. 22.

Über wars-(Flemingien-)Kultur in Südarabien s. meine Stud. in arab. Geogr. S. 166 und Qazwînî II 34.

Nachträge und Anmerkungen.

S. X ff. Die genannte Litteratur soll nur ein Pfadweiser sein; sie liesse sich natürlich leicht vermehren. Für Mekka wäre namentlich Snoucks gleichnamiges Werk, für die Türken d'Ohsson (vrgl. S. XXXV) nachzutragen. — S. XI Anm. 1 Z. 1 füge „2. éd." hinzu, Z. 2: „Contributions au folk-lore des Arabes. L'Algérie traditionelle, légendes, contes, chansons, musique, moeurs, coutumes, fêtes, croyances, superstitions etc. par A. Certeux et H. Carnoy, Tome I, Paris Alger 1884; Anm. 5 ist im Titel das Wort „Sitten" (vor Gebräuche) ausgefallen. Herklots erschien als „reprint of the second edition" Madras 1895; das Buch wurde zunächst von „Jaffur Shurreef" in der „Duk'hunee"-Sprache geschrieben und dann von Herklots englisch bearbeitet, der auch die beiden Werke: Meer Hassan Ali, Observations on the Mussulmans of India, 1832 und Garcin de Tassy, Mémoires sur les Particularités de la Religion Mussulmane dans l'Inde, Paris 1831 verwertete.

XV. Eine gedrängte Übersicht über die Verhältnisse der Gâhilîja findet man auch in der Einleitung zu Lyalls Translations of Ancient Arabian Poetry, London 1885.

XX. Nöldeke beanstandet (ZDMG 49. Bd. S. 719) die Übersetzung „Marktpöbel", da sûqa im vorislâmischen Arabisch nicht diese Bedeutung hat; ich möchte sie auch nur für die spätere islâmische Korrektur beanspruchen.

XXIII. Aus Thorbeckes Vermächtnis besitzt die Bibliothek der DMG einen Druck von Zûzenîs Mu'allaqât-Kommentar aus Alexandria 1288 h.

XXVII/XXVIII. Erst kurz vor Abschluss meiner Arbeit erschien: Der Dîwân des arabischen Dichters *H*âtim *T*ej nebst Fragmenten herausgegeben, übersetzt und erläutert von Friedrich Schulthess Leipzig 1897.

XXX Anm. 2. Überhaupt sind die Angaben des kleinen Socin 3. Aufl. 1894 mit Vorsicht zu benutzen. Socin giebt z. B. S. 167 als Todesjahr des Abû Temmâm 190 h. an, was ganz unmöglich ist, da er, auf der Rückreise vom *T*âhiriden ʿAbdallâh (213—230 h) in Hamadhân eingeschneit, seine *H*amâsa schrieb. Noch unmöglicher ist es, dass Bu*h*turî 190 h. starb, wie Socin S. 168 behauptet; sein Todesjahr wird fast ein Jahrhundert später anzusetzen sein (284 h.). Als Todesjahr des Abulfarag ʿAlî al-Isfahânî wird sonst 356 h. und 357 h. angegeben, aber selbst, wenn Socins Angabe S. 166 richtig wäre, hätte er sich zum mindesten bei der Umsetzung in die christliche Aera versehen; 1093 h. ist auch nicht = 1629 D. (ebend.) — Befremdend wirkt ferner S. 116* „*h*amada imp. i loben".

10 ff. Mein Kollege Dr. Aug. Schulz hatte die Freundlichkeit den Abschnitt „Pflanzenleben" nach dem Druck einmal durchzulesen und mir seine fachmännischen Ausstellungen mitzuteilen. Zunächst tadelte er den unterschiedslosen Gebrauch der Worte „Stachel" und „Dorn"; erstere Bezeichnung gebraucht man heute meist für die aus der Oberhaut herauswachsenden Spitzen, letztere für solche, welche aus Blättern entstanden sind. „Meist" S. 11 Z. 13 wäre etwas zu viel gesagt. Für das veraltete „Oleraceen" S. 12 lies „Chenopodiaceen".

14. Über is*h*il s. Heft I S. 38/39, über kanahbul ebend. S. 65.

19. Vámbéry erzählt (Reise in Mittelasien, Leipzig 1873 S. 24) von Mâzenderân: „Freilich sind die Schakale in ganz Persien keine Seltenheit, selbst in Teheran hört man ihr Geheul zur Abendzeit, doch kommen sie den Menschen nicht so nahe wie hier. Die ganze Nacht hindurch störten sie mich, ich

musste mit Händen und Füssen herumschlagen, damit sie mir nicht meinen Brotsack oder einen meiner Schuhe fortschleppen möchten."

22. Zu bûm und nâqûs vrgl. S. 122. Die Schallhölzer sind in Abessynien noch heute für gewöhnlich (Ratzel, Völkerkunde III S. 234), bei uns in katholischen Kirchen während der Karwoche im Gebrauch. — *h*ummara s. S 221.

29/30. Die Tafel veranschaulicht die heutigen Formen der in der alten Poesie so häufig genannten Kamelsänfte für Frauen. No. 1 nach einer von mir in Tûnis, No. 2 nach einer in Algier erworbenen Photographie; No. 3 „Gehäuse (Karmût) zum Transport der Frauen bei den Aulâd Solîmân" nach Nachtigal, Sahărâ und Sûdân 2. Teil S. 57 bez. Globus 41. Band 1882 S. 104; No. 4 nach Layard, Populärer Bericht über die Ausgrabungen zu Niniveh, deutsch von Meiszner, Leipzig 1852 Fig. IV „Schammararaberin auf einem Kamele". Vrgl. noch Doughty I 437, II 484 und die Nachträge zu S. 56 des vorliegenden Buches.

35/36. Gehört inhaltlich zu S. 46 und veranschaulicht verschiedene Formen des islâmischen Frauenschleiers nach von mir jedesmal an Ort und Stelle erworbenen Aufnahmen. No. 1 stellt ein Mädchen aus *T*anga dar, die sich gerade durch Emporheben des *h*âik gegen den Blick eines Mannes schützt, No. 2 eine vornehme Osmanin aus Konstantinopel in der heute dunkeln einfarbigen فراجه ferage; das Gesicht bedeckt der feine durchsichtige Schleier, von dem ein trefflicher Osmanenkenner sagt, dass er bereits aufgehört habe Schutzwaffe zu sein und zur Angriffswaffe geworden; No. 3 steht dazu im denkbar schroffsten Gegensatz, es ist die alte Verschleierung der vornehmen Tuniserin, die dort allmählich ausstirbt; während eines zehntägigen Aufenthalts in Tûnis habe ich nur dreimal diese Tracht auf der Strasse beobachtet; No. 4 zeigt die gewöhnliche algerische Tracht. Von einer

Reproduktion des ägyptischen burquʿ nahm ich Abstand, weil derselbe häufig genug, sehr instruktiv auch bei Lane dargestellt und beschrieben ist (L-Z. I). Vom persischen, turkmenischen und sartischen Frauenschleier findet man Abbildungen bei Heinrich Moser, Durch Central-Asien (Leipzig 1888) S. 415/6, 315, 69; Herr Professor Kirchhoff hatte die Güte mich auf dieselben aufmerksam zu machen. Man beachte noch, dass viele Schleierformen den Gebrauch eines Taschentuches ausschliessen, das im Orient meist ein Luxusartikel ist, weil die Nasenschleimhäute wol in Folge der Abwesenheit der schnupfenerregenden Mikroorganismen nicht secerniren. Vrgl. noch S. 46 und die Nachträge dazu. Wenn Aug. Müller in seinem Islam I S. 292/3 ägyptische Trachten des 19. Jahrhunderts nach Lane abbildet mit der Unterschrift „Mohammedanische Trachten" an einer Stelle, wo er von den ältesten Zeiten des Islâm handelt, so muss das notwendig falsche Vorstellungen erwecken.

39. Tabûk bildete, nachdem Trajan 105 D. das Nabatäerreich zur römischen Provinz gemacht hatte, die römische Grenzstation: ZDMG 25. Band 1871 S. 561/2.

40. Über arabische Namen vrgl. Garcin de Tassy, Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans, 2. éd., Paris 1878, Nöldeke in der WZKM VI 1892 306 ff, WR 2. Aufl. S. 1 ff. Die Männer sind häufig nach wilden Tieren oder bittern und stachligen Gewächsen (s. S. 11), die Frauen nach Heerdentieren (so ʿOnaiza Zicklein: Imr. m. 13) und, namentlich in späterer Zeit, nach duftenden Kräutern und Blumen benannt, so Khuzâmâ: *Ag.* IX 145 (vrgl. Imr. 52,5), nach Ascherson & Schweinfurth, Illustration S. 218: Reseda pruinosa Del. Zainab soll Name eines wohlriechenden Baumes sein: LA s. v.; Zainab nennt Omaija b. Abi 'ṣ-Ṣalt seine Geliebte (Gamhara 106); so hiess auch eine Frau des Propheten; vrgl. bereits Zenobia. Auch Zubaida, die Gemahlin Hârûn

ar-Raschîds, führt einen Blumennamen. Vrgl. S. 15. — Der Mann redet seine Frau mit der Kunja an: *Ag.* XV S. 98 Z. 9 v. u. — Über altarabische Wiegen- und Schlummerlieder handelt Goldziher: WZKM II 1888 S. 164—7.

42. Den Wassergraben (nu'j) pflegten Frauen und Sklavinnen erst beim Aufziehen der Regenwolke auszuheben (Nâbi*g*a m. 4, *Hut*aia **2**,5). Doch ruft im Wolkenbuch des Ibn Duraid (S. ٢٢, Komm. S. ٢٣) ein Beduinenschêkh, als es zu regnen beginnt, seiner Tochter zu: Hallumi 'l-mi'zaqata an'â nu'jan „Bring die Schaufel, ich will einen Wassergraben ziehen". — Zu 'âla vrgl. *Hut*aia **123**,4. — Euting erzählt (Tagbuch I 49) von seinem Quartier in Kâf, dass man zur Auflehnung des Arms die Kamelsättel neben die Sitze gerückt habe. — Tisch ist überhaupt ein Kulturbegriff; auch wir haben „discus" entlehnt. Das genannte persische Wort ging auch ins Hebräische über s. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde S. 55. Al-mâida ist bekanntlich äthiopischer Provenienz. — Auch die Lampe (mi*s*bâ*h*) war im vorislâmischen Arabien nur in der Kapelle des christlichen Einsiedlers und in Schlössern (Iklîl S. 57; Qazw. II 33) heimisch; ihr Docht (dhubbâl) war gedreht (Imr. m. 71) und wurde mit Olivenöl (zait) getränkt: Imr. **52**,10. Nach Burckhardts Reisen in Nubien und Arabien S. 115 drehen die Araber ihre Dochte aus den Fasern, welche die Frucht der Calotropis procera umschliessen. Über Wachskerzenbeleuchtung s. S. 121.

43. Man hat schon wiederholt darauf hingewiesen, dass manche altarabischen Elemente in der islâmischen Baukunst trotz der Fülle der von dieser aufgenommenen fremden Formen fortleben. Die schlanke Säulenform ist zweifellos eine Reminiscenz an die Zeltstange, die Ornamentik ahmt häufig unverkennbar Teppichmuster nach. Bekanntlich liebt man im Orient gestreifte Bauten, indem man entweder verschiedenfarbiges Gestein in Schichten verwendet oder dem Gebäude

nachträglich einen gestreiften Anstrich verleiht. Sehr häufig sind nun auch wenigstens in Nordafrika die Beduinenzelte mit gestreiften Stoffen bespannt. Ich möchte daher im gestreiften Beduinenmantel das Vorbild des gestreiften Hauses erblicken (vrgl. S. 42 Z. 5, 6). Vrgl. LZ I S. 6: „An der Vorderseite sind die Lagen abwechselnd rot und weiss bestrichen, was namentlich bei grösseren Häusern so wie auch bei den meisten Moscheen der Fall ist.“ Die Sitte ist, wie Lane hierzu in der Anmerkung bemerkt, nach Ibrâhîm-Paschas Rückkehr aus Syrien, als man ihm zu Ehren die Häuser auf Regierungsbefehl schmückte, in Ägypten allgemeiner geworden; ist aber sehr viel älter. Dass sie vorislâmisch ist, darauf deutet der Name des Schlosses des Samaual b. Âdijâ, „al-Ablaq“. Arabische Burgen sind häufig nach der Farbe benannt.

43. Anm. 2. Zuhair **4**,2 ist eine eingestandene Fälschung *H*ammâds. Lies dafür: ʿAbîd b. al-Abras: Mukhtârât S. 105 Vers 2.

43/45. Für eine Geschichte der muslimischen Tracht hat man gute Vorarbeiten in Dozy's Dictionnaire détaillé des noms des vêtements (Amsterdam 1845). Ausserdem sind die Darstellungen zu verwerten, wie wir sie für die spanischen Araber z. B. in den Alhambragemälden der Sala del Tribunal, für die Perser in zahlreichen Miniaturen besitzen.

In der Tracht ist der islâmische Orient nachhaltig von Persien her beeinflusst. 1001 Nacht sagt von einer Braut in Kairo, die sie in ihrem Brautstaat schildert: „Ihre Gewande waren von der Tracht der Perserkönige“ (ed. Bûlâq 1251 I S. 60/1, XXI. Nacht). Aus Persien stammt der noch weit über die Grenzen des islâmischen Orients hinaus verbreitete Gürtelshawl (der *h*izâm der Araber, kuschak[1]) der Türken, die tkanize der Serben, die faja spanischer Bauern). Dieser

1) Das Wort ging auch ins Russische über.

persische kemer ist der altarabischen Zeit noch etwas ganz Fremdartiges. Unter den Seltsamkeiten des fremden Weinhändlers wird auch der Leibgurt erwähnt: er ist munattaq: al-Aswad: M. **37**,22. Das Ross, dessen Brust mit Blut bestrichen ist, sieht aus wie ein gegürteter Perserfürst: Imr. **40**,31.

Wie der Gürtel, galt auch die hohe Mütze den heidnischen Arabern für eine merkwürdige Tracht der Perser: M. **42**,4. In der Regel besteht der islâmische Turban aus 2 Teilen. Der Mann, welcher bei Sa'dî (Bostân 156) in der Wüste den verschmachtenden Hund tränkt, macht seine kula zum Wasserschöpfer und sein destâr (wofür maizar S. 182) zum Brunnenseil. Ich vermute, dass die hohe kula das persische, die Binde (arab. 'imâma) das arabische Element des Turbans ist. An Stelle der kula, meist aber an Stelle des ganzen Turban, ist seit Mahmud II. Reform der rote Fes, *T*arbûsch, oder, wie man im Ma*g*rib sagt, die Schâschîa getreten. Schâschîa war ursprünglich die aus Musselin (schâsch) gefertigte Turbanbinde (vrgl. Wetzstein: ZDMG 22. Bd. 1868 S. 161).

46. Über das Frauenkopftuch vrgl. noch al-*H*u*t*aia **27**,3. Khimâr ist natürlich nicht „Esel", womit es Herr Geheimrat Sachau in seinem „Reisewerk", wie seine Übersetzung S. 251 zeigt, verwechselt; der Esel heisst vielmehr al-*h*imâr; für ein linguistisch geschultes Ohr ist eine Verwechslung der beiden grundverschiedenen Laute ausgeschlossen. Der khimâr wird der mekkanischen medauwara (Snouck, Mekkanische Sprichwörter S. 90), der qinâ' der mekkanischen mi*h*rama (ebend. S. 89), der westafrikanischen teqrî*t*a entsprechen. Den khimâr identifiziren die Philologen mit dem na*s*îf ('Abîd: Mukhtârât 96 Vers 8; Nâbi*g*a **7**,17). Über gilbâb vrgl. S. 129 des vorliegenden Buches und Qorân **33**,59. Über den islâmischen Frauenschleier verdanken wir Snouck Hurgronje einen Aufsatz in den Bijdragen tot de Taal-Land- en Volkenkunde van

Nederlandsch-Indië, Vijfde Volgreeks, eerste Deel, 's Gravenhage 1886 S. 365 ff.

47. Im spanischen Wörterbuch finde ich: pasa f. die an der Sonne getrockneten Weintrauben . . . pasas pl. die krausen Haare der Neger. — Zum Vergleich der Haare mit Weintrauben vrgl. auch die Abbildung assyr. Musiker bei Benzinger, Hebr. Arch. S. 109. — War lockiger Haarwuchs nicht von Natur vorhanden, so kräuselte man die Locke wol mit einem Zahnstocher (khilâl): A'schâ: Gamhara 57.

48. Vrgl. Hille, Über den Gebrauch und die Zusammensetzung der orient. Augenschminke: ZDMG V 1851. — Ko*h*l ist nach Dozy's Suppl. zwar nicht Antimon sondern Bleiglanz: C'est la galène ou sulfure de plomb, ce qui a été reconnu d'ailleurs sur un échantillon que j'ai apporté. C'est à tort que plusieurs auteurs ont traduit le mot cohol par antimoine: Prax, Commerce de l'Algérie avec la Mecque et le Soudan, Paris 1849 S. 29. Die „Analysen moderner ägyptischer Augenschminken und Augensalbe" (Verhandl. d. Berliner Ges. für A. E. u. U. 1889 S. 44/5) lieferten unter 11 Proben nur einmal Antimon, doch ist es fraglich, ob es sich um wirkliche Augenschminke handelte. Sickenberger kennt gleichfalls nur Bleiglanz als ko*h*l (Verhandl. a. a. O. S. 48); dagegen Ascherson ebend.: „Ko*h*l ist eigentlich nur Schwefelantimon etc." Eine von mir im Bazar zu Konstantinopel gekaufte Augenschminke, die pulverisirt mit zerstampften Galläpfeln vermengt wurde, bestand nach freundlicher Analyse von Prof. Biltz in Greifswald aus Magneteisenstein $Fe_3 O_4$ mit Beimengungen von Kohlenstoff und Spuren von Schwefel. — Ko*h*l bezeichnet die Augenschminke als Schönheitsmittel, ithmid nach ihrer Substanz. Daher sagt man „geko*h*let mit ithmid" (Zuhair 3,15). Ithmid aus *H*îra erwähnt 'Amr b. Ma'dîkarib (Jâqût II 375), dessen Leben noch zum grossen Teile in die Gâhilija fällt. Wahrscheinlich hat sich die Sitte von Ägypten aus über den

vordern Orient verbreitet. Neben der ägyptischen Abstammung des Wortes ithmid (FAF 153) scheint mir dafür auch folgende Bemerkung Schweinfurths zu sprechen: „Eine Haupteigentümlichkeit der ägyptischen Rasse ist die beispiellos dichte Stellung der Wimpern an beiden Augenlidern, welche dieselben mit einem kontinuirlichen schwarzen Saume beranden, was den „mandelförmig geschlitzten“ Augen der Ägypter den so lebhaften Ausdruck verleiht. Die uralte und heute noch häufig geübte Sitte des Schwarzfärbens der Augenränder vermittelst Antimon (ko*h*l), ein Verfahren, das aus sanitären Rücksichten erklärt wird, erscheint somit nur als die Nachhülfe eines von der Natur sehr deutlich vorgezeichneten Typus.“ Das Kulturland Ägypten scheint die umwohnenden Barbaren auch sonst in der Mode beeinflusst zu haben z. B. in der Haartracht. Auch das Färben der Fingernägel mit Henna, das bereits an Mumien konstatirt ist, dürfte ägyptischen Ursprungs, demnach wol mehr ein Ausfluss überbildeter Kultur, als ein Residuum der Wildensitte sein. — Die beigefügte Abbildung stellt einen mirwad, den ich aus Biskra mitgebracht habe, dar, in ½ der natürlichen Grösse.



Ich habe nur hölzerne und knöcherne Mirwads gesehen; 1001 Nacht (295. Nacht ed. Salhani II S. 384 Z. 14) erwähnt auch silberne (mirwadâni mil lugain). Die Redensart „Kühlung des Auges“ (qurratu 'l-ʿain) hat doch wol mit der Bemalung des Augenlides mit ko*h*l nichts zu schaffen. Vrgl. Enîs el-gelîs ed. Biberstein-Kazimirsky 42: famâ abradahu ʿalâ qalbî = „wie würde ich mich dann freuen“. Das Kühlen drückt also wol auch in der Redensart „Kühlung des Auges“ nur das Angenehme aus, (Parallelen bei Guidi vrgl. S. 2), das

Auge steht nur als Organ der Wahrnehmung. Die Phrase bedeutet demnach etwa: „angenehmer Anblick".

50. Die Mitte des Mi*h*râb der Propheten-Moschee zu Medîna zierte nach ihrem Umbau unter al-Walîd ein viereckiger Spiegel, von dem man behauptete, dass es der Spiegel der ʿÂischa wäre (Qazwînî II ٧١).

51. Vrgl. Heft IV S. 22.

52. Häufig wurde der auf die Hand fallende Teil des Ärmels parfümirt: DH **110**,12; Aʿschâ m. 11.

53. Firdôsî sagt von einer Schönen ed. Macan II S. 556: „An Wange wie ein Frühling und an Wuchs gleich einer Cypresse, ihre Mitte wie ein Rohr und an Gang ein Fasan" (تذرو). Der Fasan wird öfters bei Firdôsî genannt, so Leidener Ausg. I S. 342 V. 421. *H*âfi*z* sagt 122 V. 8 ed. Brockhaus II S. 43:

Ai kebgi khô-sch-khirâ-m, kuǵâ mêrawî, bi-îst

„O schönschreitendes Haldenhuhn, wohin gehst du, verweile doch". Über den kebg habe ich Stud. in arab. Geogr. III S. 112/3 gehandelt, der Rolle nach, die er in der persischen Poesie spielt, entspricht er dem qa*t*â der Araber. — Zu dem Vergleich des Mädchens mit einer Papyrusstaude vrgl. das ägyptische Sprichwort: „Labbis el-bû*s*a tibqa ʿarûse" „Zieh das Rohr an, so wird es eine Braut" (Spitta-Bey, Gramm. S. 514). — Auch bei den Troubadours ist die Geliebte fast immer verheiratet, meist auch bei den Minnesängern.

54. ʿAbîd schildert seine Geliebte (Mukhtârât 96 Vers 8) geradezu als eine makmûra, was LA durch „mankû*h*a" virum experta, wie Freytag sagt, erklärt.

ʿAbîd vergleicht (Mukhtârât S. 93 Vers 6) seine ergrauten Haare mit lagîn, abgeschlagenen Akazienblättern, die getrocknet zur Fütterung der Kamele dienten. Die Kommentare versuchen teilweise andere Deutung des Wortes, offenbar weil sie an der Farbe Anstoss nahmen. Doch vrgl. über die Be-

zeichnung der Haare als grün: Fleischers Dozy-Studien S. 49, auch Schillers „wem die Locken noch jugendlich grünen“.

56. Das Moskitonetz der Sänfte (killa: Zuhair m. 8; ʿAbîd b. al-Abraṣ: Mukhtârât 96 Vers 4; Lebîd m. 13) und die qirâm (ʿAntara **23**,9; Lebîd m. 13 vrgl. ʿAbîd a. a. O.) oder ʿaql (ʿAbîd a. a. O.) genannte Sänftendecke war nach den Philologen meist von roter Farbe. Noch heute pflegen die Moskitonetze in Spanien und Marokko rot oder weiss zu sein. Rötlich waren nach Zuhair m. 8 auch die an der Sänfte befindlichen *h*awâschî. Über den Vergleich der Frauensänften mit Palmen s. S. 228.

57. Unzugänglich blieb mir: Th. W. Juynboll, Over het historische verband tusschen de mohammedaansche bruidsgave en het rechtskarakter van het oudarabische huwelijk (Leiden, E. J. Brill 1894).

60. Kinder. Die Mutter führte wie der Vater die ehrende Kunja. Wie man verfuhr um edle Söhne zu erzeugen, möge man zugleich mit lehrreichen Parallelen bei F. Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbronn 1879) S. 439 ff nachlesen. Nur Töchter zu haben galt leicht für einen Makel wie wir aus dem Qorân erfahren. Über das Töchtertödten ist oft gehandelt z. B. von Wellhausen. Sûre **17**,33: „Tödtet nicht eure Kinder aus Furcht zu verarmen; wir nähren sie und euch; sie zu tödten ist ein arges Fehlen“. Vrgl. Sûre **6**,152. — Nach *Ag.* XIV 73 Z. 17 passte es sich nicht mehr für den Jüngling ein Halsband (*t*auq) zu tragen; auch hier ist der Träger von hohem Adel, Neffe des Königs Gadhîma al-abrasch. — Wâqidî 70ᵇ Wellh. 133: Eine Freigelassene des Thaqîfiten Scharîq beschnitt in Mekka die Mädchen.

61. Friedrich Müller schlägt WZKM IX S. 374 folgende Verbesserung des von mir ausgesprochenen Satzes vor: „Das Kamel ist erst mit dem Araber, dessen Gefährte es seit alten Zeiten gewesen, in Afrika eingewandert, daher es auch auf

den ägyptischen Darstellungen nicht erscheint.“ Könnte es denn nicht auf den ägyptischen Darstellungen erscheinen, bevor es in Afrika eingewandert ist? Ausserdem wird von vielen Ägypten zu Asien gerechnet.

63. „Kamele leiden ausserordentlich an Schwindel“ Nolde S. 128. — Im Hebr. bezeichnet miqne Besitz vorwiegend Horn- und Schafvieh. — Bei guter Fütterung nimmt der Fetthöcker zu, in Hungerjahren ab. „Wann die Höcker den Widerristen gleichkommen“, heisst daher bei *T*arafa **10**,11: zur Zeit der Not.

65. Der Vergleich mit dem Blasebalg auch DH **123**,3.

66. In Tûnis fand ich nur für Kälber eine Vorrichtung zur Verhinderung des Saugens, fa*tt*âma genannt, von der ich ein aus Halfa geflochtenes Exemplar mitgebracht habe. Sie wird dem Kalbe selbst angelegt und bildet einen Vorsprung vor dem Maule desselben, der die Berührung desselben mit dem Euter unmöglich macht. „Brille“ bedeutet nach Max Müller, Wissensch. d. Sprache II S. 630 im Deutschen auch ein mit Stacheln versehenes Lederstück, das man jungen Tieren, die entwöhnt werden sollen, auf die Nase setzt. — In seiner Eigenschaft als Lasttier ist das Kamel vielleicht dem arabischen Orient verhängnisvoll geworden. Da es nämlich den Wagen ersetzt, ward der Strassenbau dort weit weniger als Bedürfnis empfunden. Die Unzulänglichkeit desselben bedingt aber wiederum, dass Eisenbahnen sich im Orient vielfach sehr langsam rentiren, da die Hauptstationen noch nicht Knotenpunkte eines Strassennetzes bilden. — Die Kamelin soll sich um so kräftiger entwickeln, je länger das Bespringen hinausgeschoben wurde (Aʿschâ: Gamhara 57 Z. 12 v. u.)

68. Als bestes Kamelfutter gilt der saʿdân, (S. 11, 119), als schlechtestes nach *T*arafa **19**,12 der *tah*mâ-Busch, nach Ascherson & Schweinfurth eine Schanginia. *H*urbuth und janam nennt al-Muraqqisch (M **42**,12) als Futterpflanzen; nach

Gubaihâ (M **33**,9) macht die dunkelgrüne qaswar-Pflanze die Kamelin dick. Den ʿu*dd*, welchen Aʿschâ (Gambara 57 Z. 12 v. u.) als gutes Kamelfutter erwähnt, erklären die Scholien durch qa*d*b „abgeschlagene Zweige“. Über lagîn s. S. 13.

72. Max Freiherr von Oppenheim, Zur Routenkarte meiner Reise von Damaskus nach Ba*r*dād (Sonderabdruck aus Petermanns Geogr. Mitteilungen 1896) S. 8: „Mehreren Kamelen mussten in *D*umēr Lederstücke auf die wunden Teile ihrer Sohlen genäht werden.“

Nöldeke (ZDMG 49. Bd. S. 713): „Das Insekt gudgud plagt wol nicht lebende Kamele. Nur dem Leder scheint es schädlich zu sein *H* 716 v. 2 und Schol.; Damîrî s. v.“ — Khumâl (Aʿschâ: Gambara 57 Z. 9 v. u.) soll eine Krankheit gewesen sein, von der die Schulterblätter des Kamels befallen wurden, so dass es in Folge davon hinkte. Die Kamelin, welche die Brustkrankheit nu*h*âz hat, die nach M **15**,25 einen Karbunkel erzeugt, strauchelt nach DH **121**,3, so oft man sie aufrichtet. Nach Gauharî (LA) versteht man unter al-an*h*azân[1] die beiden Kamelkrankheiten nu*h*âz und qar*h*. Vrgl. S. 22. In einer sabäischen Inschrift (Mordtmann & Müller, Sabäische Denkmäler No. 1) bittet ein Araber die Gottheit seine Kamele vor Gliederkrankheit (badal) zu bewahren.

73. Die Erzählung MDh III S. 236 zeigt, dass Pferdezucht hauptsächlich unter den Rabiʿastämmen, Kamelzucht unter den Mu*d*arstämmen zu Hause war.

74. Was einige Bücher von den Stammbäumen, welche die Araber über ihre Pferde führen sollen, erzählen, ist übertrieben. Allerdings wird in der Litteratur bisweilen von einem berühmten Rosse die berühmte Mutter genannt; von einem Tier zählt A*s*maʿî in seinem Rossbuch 410 sogar 4 Ahnen auf und nennt 415/6 Sohn, Enkel und Urenkel desselben.

Auf Rappen weisen auch einige Rossnamen, so al-*G*urâb „der Rabe“ A*s*maʿî 363 und al-Ja*h*mûm „das schwarze“.

Letzteren Namen führte ein Pferd des Noʿmân b. Mundhir: Asmaʿî 377/8; CP II 154 Ein Schimmelreiter (vrgl. Asmaʿî 327/8) wird ʿAntara **8**,1 genannt. Der Einfarbige „bahîm" steht im Gegensatz zu a*g*arr, das ein mit einer Blässe (*g*urra) versehenes Ross bezeichnet: ʿIqd III Ausg. 1293 S. 73, Ausg. 1305 S. 58; Geiîr (Om.): Del. 87 Z. 5. Nach Asmaʿî 354 galt das Geschecktsein bei Rossen für einen Fehler. In der That finde ich den Schecken (ablaq) nur in Bildern verwandt so von ʿAbîd: Mukhtârât S. 101 Vers 4; al-Musaijib: M **10**,21 (s. Comm.), nicht aber ist mir ablaq unter den gehäuften Beschreibungswörtern in der Lobpreisung des eigenen Rosses begegnet (vrgl. HS 56).

Palgrave II 93: „Kein Araber wird ein Pferd am Halse anbinden; ein Spannseil ersetzt den Halfter; und ein Hinterbein des Tieres ist um die Fessel mit einem leichten eisernen Ring umgeben, der mit einem Vorlegeschloss versehen ist und mit einer etwa 2 Fuss langen eisernen Kette zusammenhängt, an deren Ende sich ein Seil befindet, welches durch einen eisernen Pflock am Boden befestigt wird; dies ist die gewöhnliche Art."

75. Zu gargâr vrgl. assyr. gurgurru (Friedr. Delitzsch, Assyr. Handwörterbuch S. 204) ferner Löw, Aram. Pflanzennamen No. 66 S. 92/3.

76. Fitzner, Die Regentschaft Tunis, 2. Aufl., Berlin 1895 S. 137: „Ein recht erstauntes Gesicht machten unsere biederen Gastfreunde, als sie sahen, dass wir als gute Kavalleristen unsere Pferde selbst putzten; so etwas war ihnen noch nicht vorgekommen; denn die Beduinenpferde reinigen sich selbst durch Wälzen am Boden." Dass man dem Pferde den Trab nicht beibrachte, hängt wol mit dem Fehlen des Wagens zusammen. — Das Mundstück des Zaumes hiess fa's: ʿAntara **23**,11. — Polaks Persien II S. 113: „Die Bügel rikāb sind breit, so dass sie den ganzen Fuss aufnehmen, an den Kanten

schart, weil sie zugleich als Sporen dienen." Ähnlich sind die spanischen Steigbügel. — Jesaia 5,28: Ihrer Rosse Hufe sind wie Felsgestein.

79. Beim Vergleich der Rosse mit Heuschrecken vergegenwärtige man sich, dass ihnen Trab nicht beigebracht wird; Galop wird auch hippologisch als ein sprungartiges Vorgehen erklärt.

80. Nach Khalîl (Thorbeckes Mufa*dd*alîjatausg. S. 4) wurde an die Stirnlocke des siegreichen Renners ein bunter Wollbüschel geknüpft. Daraus erklärt sich der Rossname: Dhu '*s*-*s*ûfa „Besitzer eines Wollbüschels": A*s*ma'î 410. — Abû 'Obaida verfasste nach Fihrist I S. 54 Z. 7 ein Buch über Pferdenamen. Einen alphabetischen Index der erhaltenen altarabischen Pferdenamen, welchen ich mir angelegt habe, gedenke ich an anderer Stelle zu veröffentlichen.

84. Nach Qazwînî II 29 lag Salûq im Jemen. Über Panzer, die auch von dort kamen, vrgl. S. 26 des vorliegenden Buches. Ich halte die Angabe, dass salûqîs eine Kreuzung von Hunden mit Schakalen waren (s. Qazwînî a. a. O., Daumas, Moeurs et coutumes de l'Algérie, 2. éd. Paris 1855 S. 84/5) für durchaus glaubwürdig, da ähnliche Kreuzungen von vielen Naturvölkern namentlich zu Jagdzwecken geschätzt werden, s. Brehm 2. Band 3. Aufl. S. 74; 77: „Indianer Nordamerikas kreuzen ihre halbwilden Hunde mit Wölfen, um sie zwar noch wilder als vorher, aber auch kühner zu machen"; ähnliches weiter unten auf derselben Seite vom Eskimohunde; S. 78; 79: „Pallaṣ behauptet, dass Schakal und Haushund sich zuweilen im Morgenlande kreuzen"; schliesslich S. 81.

86. Über das Aufschlagen der qubba vrgl. noch 'Amr m. 94; *H* 698 Z. 6 v. u.; Bekrî ed. Wüstenfeld S. 34 und namentlich Goldziher im 47. Bande der ZDMG S. 74/5 (zu *H*u*t*aia 65). Ausserdem verweist mich der genannte Gelehrte noch auf A*g*. X 145, 1; XIX 79. Fitzner, Die Regentschaft

Tunis, 2. Aufl., Berlin 1895 S. 132 erzählt die Ankunft bei einem Beduinenstamm: „Sofort wurde an einer geschützten Stelle ein Zelt für uns aufgeschlagen"; dagegen S. 142 gelegentlich der Ankunft in einem andern Zeltlager: „Das Zelt, in das uns nun der Scheikh führte, war nicht eins der Fremdenzelte, welche für Logirbesuch erst aufgeschlagen wurden, sondern seine eigene Wohnung." — Regen als Bild der Freigebigkeit: Zuhair **18**,8; der Freigebige wird mit einem Meere verglichen: Zuhair **17**,29; seine Hände waren eine Wolke: Zuhair **15**,30 vrgl. *H* 383 V. 5.

88. Die ʿIqd III S. 294 (Ausg. von 1293 h III S. 380/1) aufgezählten Speisen der Beduinen sind, weil meist ohne Belegvers, zunächst ebensowenig wie Freytags unbelegtes Material für die vorislâmische Zeit zu verwerten. Sakhîna soll eine Speise der Qoraisch, aber nicht der Beduinen gewesen sein.

Zugehauen wurden die Mühlsteine mit einem eisernen Meissel bir*t*îl genannt: Kaʿb ibn Zuhair: Del. 112 V. 24.

89. Z. 18 ff. F. Liebrecht hat (Zur Volkskunde, Heilbronn 1879 S. 436 ff) durch zahlreiche Parallelen erwiesen, dass es sich um einen wirklichen weitverbreiteten Brauch den Gott in Kuchenform zu verzehren handelt.

90. Euting, Tagbuch S. 62: „Der Schech schlachtete unverzüglich eine Gaise, und mit dem Blut wurden unsere Kamele am Hals und rechten Schenkel bestrichen. Das ist bei den Beduinen eine Ehrung für den Gast, damit alle etwa des Wegs Kommenden sogleich inne werden, dass für solche vornehme Reisende geschlachtet worden sei."

Der Vergleich der athâfî mit Tauben ist häufig vrgl. noch Zuhair **3**,3; Omeija b. Abi ’*s*-*S*alt: Gamhara 106 Z. 12. Auch ihre Dreizahl wird häufig hervorgehoben. Unter einer heiligen Olive in *H*ammâm Meskhoutin auf dem Wege vom Bade zum Höhlensee sah ich 4 Steinsetzungen zu je 3 Steinen;

daselbst lag auch ein Thongefäss, welches an seinem unteren Rande 3 entsprechende fussartige Wulste hatte. Auch haben in Algier und Tunis die thönernen Kohlenbecken 3 wulstartige Buckel am Rande, auf denen der Kochtopf ruht; das scheint eine alte Reminiscenz an die athâfî zu sein.

Zu Anm. 2 vrgl. DH No. 161, No. **127**,11. — Übrigens gehört der Kannibalismus aus Rache und Wut nicht ins Kapitel „Nahrung" sondern „Rache".

91. Fettsatz (rubb) und Pech (ku*h*ail) wurde bisweilen bei Anzündung des Brennmaterials verwandt ('Antara m. 32). — Für das ganze Feuerzeug war sowol der Dual zandân[1] (mit Ta*g*lîb des Mask.) z. B. 'Antara **7**,2 als auch der Plural zinâd ('Antara m. 19, Zuhair b. Ganâb: Bekrî I ٣٣) gebräuchlich. — Als Folterstrafe wird zur Erpressung eines Geständnisses einmal das Feuerbohren mit dem zend angewendet, indem die Brust des Unglücklichen als zenda dient: Ibn Hischâm ٧٩٣ oben.

93. An einigen Stellen wird allerdings irdenes Geschirr erwähnt, so nennt *T*arafa **17**,9 minqa'a 'l-burmi vrgl. S. 148, 'Antara **22**,4. — Das Fleisch nahm man aus dem Kessel mit einem eisernen Haken minschâl, den Imr. **55**,12 dem Adlerschnabel vergleicht.

94. Zeile 8. Vrgl. KB II S. 225. Richardson erzählt von den Tibbus: „Es kommt oft vor, dass die Tibbu 20 Tage lang auf Plünderungszügen aus sind, ohne etwas zu essen zu finden. Treffen sie dann auf die Knochen eines gefallenen Kameles, so zermahlen sie dieselben zu Staub, lassen ihren eigenen lebenden Kamelen am Auge zur Ader und bereiten aus dem Blute und den gepulverten Knochen einen Teig, den sie essen." (Ratzel, Völkerkunde III S. 42).

95. „Wir essen alles, was kriecht und läuft ausser dem Kamäleon", sagte ein Beduine zu einem Medinenser ('Iqd II 101). Mehrfach werden die Beduinen als Mäusefresser ver-

höhnt (Goldziher, Mythos bei den Hebräern S. 99/100). Die Sitte des Läuseessens ist sehr verbreitet, Joest hat ihr im 3. Bande seiner Welt-Fahrten S. 151 ff eine besondere Abhandlung gewidmet. An Ähnliches denkt vielleicht auch ʿAntara, wenn er sich **19**,12 rühmt Nacht und Tag zu hungern, bis er anständige Speise (karîma 'l-makali) erlange.

Mit den beiden Melkzeiten hängt es zusammen, dass man des Morgens und des Abends seinen Durst zu löschen pflegte und die vorislâmische Zeit bereits die beiden Begriffe Morgentrunk (*s*abû*h*) und Abendtrunk (*g*abûq) kennt.

96. Das Kapitel „Wein“ gedenke ich vielleicht bei anderer Gelegenheit neu zu bearbeiten und bin daher mit meinen Nachträgen hier besonders sparsam. Der Stoff wäre in die Abschnitte zu gliedern 1) Weinarten 2) Weinpflanzungen in Arabien (besser zu Landwirtschaft) 3) Weinimport 4) Weinbereitung 5) Weingefässe 6) Kneipe mit Zubehör.

98. Guidi bemerkt Della sede S. 609 Anm. 2, dass Münzen aus Bostra unter Trajanus Decius geschlagen eine Kelter aufweisen.

Nöldeke (ZDMG 49. Bd. S. 719): „Die Form Androna (= Enderûn) im Itin. Antonini (98. 154) wird ein Accusativ sein; der Ort hiess gewiss Ἀνδρῶν wie einer in Aegypten Hierocles 724,8.“

99. Zur Weinbereitung. Guidi legt Della sede S. 609 Anm. 1 besonderes Gewicht darauf, dass Imruulqais **59**,10 dem khamr von ʿÂna die kurûm von Schibâm gegenüberstellt und glaubt daraus folgern zu müssen, dass der zu Schibâm gewonnene Wein frischer Traubensaft war und ungegohren, wie Gen. **40**,11 der Obermundschenk die Trauben (allerdings im Traume) in den Becher des Pharao drückt. Den Most (ʿu*s*âra) erwähnt ein Vers al-Aʿschâ's: Jâqût I 115 Zeile 16. Bei al-Aʿschâ findet sich ferner das Wort isfin*t*: Gamhara 57, dort als der vor der Kelterung von selbst ausfliessende Wein

bezeichnet, also „Vorwein“, wie wir sagen; nach FAF 162 ἀψίνθιον. Qazwînî II 21 wird ein Râkshasa [1]) durch in eine Felshöhlung ausgepressten Traubensaft berauscht gemacht. Sindbâd der Seefahrer (ed. Machuel, Alger 1884 S. 114) gewinnt Wein (khamr), indem er einen trockenen Kürbis aushöhlt, mit Trauben füllt, oben zustopft und einige Tage in die Sonne legt. Neben dem gewöhnlichen Wein kannte man auch gekochten. Der sagenhafte Quss wurde dereinst, wie 'Iqd III 309 erzählt, nach dem besten Getränk gefragt und bezeichnete als solches den Rebenwein. „Da sagte man zu ihm: „Und was meinst du zu dem gekochten?“ „Es ist“, sagte er, „eine Weide, aber nicht wie der sa'dân““ d. h. er kommt an zweiter Stelle, da sa'dân für das beste Kamelfutter gilt. Ich vermute, dass es sich hier nicht um nach der Gährung aufgekochten, sondern um durch Auskochen der Trauben gewonnenen Wein handelt. So gewinnt man bekanntlich heute noch den Malaga. Auch in Marokko gewinnt man Wein durch Kochen (Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko S. 73).

Auch der Name des Weinhändlers Abû Marjam „Vater der Maria“ (Ibn a*t*-*T*iq*t*aqâ S. 133) deutet auf einen Christen. 'Abîd sagt (Mukhtârât 96, letzte Zeile) vom Weine: „es liess ihn altern der Besitzer eines rötlichen Schnurrbarts“. Rote Haare scheinen auch A*g*. XIX 129/130 auf nicht arabische Abkunft zu deuten. A*g* XII S. 124 wird ein Jude aus Wâdi 'l-qurâ genannt, der sich bei den Benû Sahm als Weinkaufmann aufhielt.

100. Der *sabûh* (unter den Belegstellen lies Lebîd m. 60) spielt auch bei den persischen Dichtern z. B. *H*âfi*z* eine grosse Rolle. Vrgl. auch schon Jesaia 5,11: „Wehe denen die Morgens früh aufstehen um berauschendem Trank nachzujagen und die am Abend verziehen, indem sie der Wein erhitzt.“

---

1) Vrgl. zu der Geschichte Benfeys Pantschatantra II 356.

101. Silberne Kannen (abârîqu lugainin) erwähnt ʿAbîd: Mukhtârât S. 102 V. 6. Silberne Trinkgefässe werden auch Aʿschâ: Gamhara 60 Z. 7 und sonst genannt; vrgl. das S. 102 über *g*arab Bemerkte. Makkûk (Aʿscha a. a. O.) ist Name eines Trinkgefässes und zugleich Hohlmaasses; man könnte somit das Wort durch „Maasskrug" wiedergeben, vrgl. über dasselbe FAF 207, über ein ägyptisches Analogon s. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's S. 328. — Im Tibetischen heisst ein Wort für Wasserkrug wörtlich übersetzt: „Vogel nicht, sondern Gefäss" s. Schiefner, Über eine eigenthümliche Art tibetischer Composita: Mélanges asiatiques Tome III Petersburg 1859 S. 14. Altägyptische Becher, welche die Gestalt von Vogelköpfen nachahmen, erwähnt Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's S. 329. In Spanien existiren noch heute Wassergefässe in Form von Hennen, pato Ente, genannt; man findet ein solches aus Elche abgebildet bei R. v. Gerold, Herbstfahrt nach Spanien S. 162. — Abbildung ägyptischer qullas im Führer durch die Ausstellung des Museums Erzherzog Rainer S. 185.

102. Mit Moschus versiegelt ist der Wein: ʿAbîd: Mukhtârât 96 Vers 9; Wein wie Moschuskörnchen: ebend. 98 Vers 9; vrgl. v. Kremers Culturgesch. I S. 141 und die Etymologie des Wortes Muscateller. — *H*assân sagt vom Wein „wie der Geschmack des Pfeffers": Dîwân 73 Vers 1; Pfeffer (fulful) steht wol hier als Gewürz par excellence. — Über den Vergleich mit Blut s. Heft IV S. 6/7.

103. Bisweilen ging ein und derselbe Becher im Kreise herum, wie Vers 4 und 5 von ʿAmrs m. bezeugt. — Zu firsâd vrgl. ʿAbîd: Mukhtârât S. 100 Vers 4. — Zu den Mantelspenden an Sängerinnen vergleiche Mu*h*ammads Thun, der dem Dichter Kaʿb b. Zuhair seine burda schenkte.

104. Vrgl. Jesaia 5,12.

107. Die arabischen Theologen lehren, dass der Trauben-

wein nicht seiner Substanz wegen wie Schweinefleisch, sondern nur li-ʿarad (wegen eines Accidens) verboten sei (ʿIqd III 309).

108. Vrgl. GMSt I S. 27 ff; Gustav Troll, Über die Genussmittel des Orients: Österr. Monatsschrift für den Orient, 16. Jahrgang 1890.

109. In den meisten Städten gab es wol eine Kneipe; khammâratu 'l-beled „die Kneipe der Stadt" erwähnt Abû Nuwâs **26**,1 (nicht Kneipwirtin der Stadt, wie GAP 145 übersetzt). Die Perser lieben es im Blumengarten (Firdôsî ed. Vullers I S. 316 Vers 16, Qazwînî II 29 Zeile 10) oder auf dem flachen Dache zu zechen, doch ist auch die maikhâne „das Weinhaus" aus *H*âfi*z* hinlänglich bekannt. In Qairuwân war zur A*g*labidenzeit der Verkauf von Wein untersagt, während er in dem nahe dabei gelegenen ar-Raqqâda gestattet war (Qazwînî II 133), denn hier ist nabîdh (meist Dattelwein) ein Euphemismus für Wein scharâb. Qazwînî I 165, II 339 mit Bezug auf Spanien: „Es steht uns frei das Gebet in eurem Lande zu unterlassen und feurigen Wein zu trinken, während das doch verboten ist". Qazwînî II 205 von dem Wunder wirkenden Abû Jazîd al-Bis*t*âmî († 261 h.): „Man erzählt, es kam ihm zu Ohren, einer seiner Jünger hätte Wein getrunken. Da sprach er zu ihm: „Komm heraus mit mir, damit ich dich das Weintrinken lehre". Da ging er mit ihm heraus und führte ihn in eine Schenke und trank alles, was in den Krügen war, dann kehrte er sich um und stellte seinen Kopf auf die Erde und streckte seine Füsse in die Luft und rezitirte den Qorân von Anfang bis zu Ende und sprach zum Jünger: Wenn du Wein trinken willst, so mach es auf diese Weise"". Am Tage der Auferstehung will Menôčehrî (11. Jhd.) einen Weinstrom von Gott erbitten und „aus den Blättern der grünen Rebe" soll man die Hülle seines Leichenhemdes wirken (ed. Kazimirski S. ٩٤). ʿOmar Khaijâm, bei dem sich ähnliche Gedanken finden, ruft sogar Allâh, als ihm ein Windstoss den Wein verschüttet,

zu: „meger tu mestî, rebbî" (Lithographie Petersburg 1888 S. 56). Wie die Märkte überwachte der Muhtesib auch die Aufrechthaltung des Weinverbots, aber Sa'dî sagt im Gulistân ed. Johnson S. ٥٩:

Muhtesib ger mai khăred me'dhû-r dâred mes-t-râ
„Wenn der Muhtesib Wein trinkt, wird er den Trunkenen für entschuldigt halten".

Zu Qazwînîs Zeit machte der Qâdî von Qazwîn einen ihm lästigen Schêkh zum Muhtasib, der aber bald auf dieses Amt verzichtete, da es bei der Aufhebung von Weingelagen (der Wein wird ausgegossen, die Musikinstrumente zerbrochen) zu ernsten Schlägereien zwischen Polizei und Zechern kam (Qazwînî II S. 29). Der Muhtesib ist die Furcht des Zechers in der spätern persischen Poesie wie die 'âdhila in der altarabischen. Ihn ruft *H*âfiz **185**,5 (ed. Brockhaus II S. 106) an die Kneipmusik zu gestatten, denn das göttliche Recht würde davon nicht aus den Fugen gehen. *H*âfiz rechtfertigt seine Trinklust mehrfach mit der Praedestinationslehre oder als Triumph über die Heuchelei, so **106**,4 (ed. Brockhaus Band II S. 27): „Weintrinken, bei dem keine Falschheit und Heuchelei ist, ist besser als Enthaltsamkeit zur Schau tragen, wenn dabei heuchlerische Falschheit ist". Um Wein verkauft er seinen delq, seinen Derwischmantel, denn er ist dafür nicht zu schade (**142**,1b ed. Brockhaus II S. 63). An einer andern Stelle (**180**,7 Bd. II S. 101): „Delq und Gebetteppich wird der Weinverkäufer tragen, wenn nur Wein aus der Hand jenes mondgleichen Schenken da ist". — Die in 1001 Nacht auftretenden Muslime gehören, obwol in moralischer Hinsicht nicht immer mustergültig, doch meist zu den Frommen, verrichten ihre Gebete und sprechen vor dem Tode noch das Glaubensbekenntnis (1001 Bul. I 43 Z. 3; Enîs 26). Nur in einem Punkte sind sie fast ausnahmslos schwach; sie trinken den verbotenen Wein ohne Gewissensbisse. Sindbâd bereitet

ihn zwar selbst und trinkt ihn (SM 114), hält sich aber doch wenigstens darüber auf, wenn Andere Wein trinken (SM 124); doch ist diese letztere Stelle eine Interpolation. An einer andern eingeschalteten Stelle wird im Sindbâd von den Brahmanen als etwas Merkwürdiges erzählt, dass sie niemals Wein trinken (SM 22). Als dem Khalîfen Hârûn ar-Raschîd bei einer seiner nächtigen Wanderungen einmal Wein vorgesetzt wird, lehnt er ihn ab mit den Worten: „Ich bin ein Pilger" und sondert sich von der zechenden Gesellschaft ab. Die Pförtnerin servirt ihm nun Weidenwasser (mâ al-khilâf) mit geschmolzenem Schnee und Zucker, wofür ihr der Khalîfe dankt (1001 Bul. I 28). In dem Märchen von Enîs al-gelîs kommt ein junger Mann, Namens Nûr-ed-dîn zu einem Gartenaufseher Hârûn ar-Raschîds, Ibrâhîm mit Namen, und wird von diesem bewirtet. „O Schêkh Ibrâhîm", sagte er zu ihm (ed. Biberstein-Kazimirsky, Paris 1846 S. 66 ff), „hast du nicht etwas zu trinken, denn die Menschen trinken doch nach[1]) dem Essen". Da brachte der Schêkh Ibrâhîm schönes kaltes Wasser. Nûr-ed-dîn aber sagte zu ihm: „Dies ist nicht der Trank, den ich meine". „Willst du etwa Wein", fragte er ihn. „Ja wol", versetzte Nûr-ed-dîn. „Ich nehme meine Zuflucht zu Allâh vor ihm", erwiederte er, „13 Jahre habe ich so etwas nicht gethan [er war ein Greis!], denn der Prophet — Allâh neigt sich betend über ihn und grüsst ihn — hat verflucht seinen Trinker, seinen Kelterer und seinen Träger". „Höre", sagte Nûr-ed-dîn, „2 Worte von mir". „Sprich, was du willst", erwiederte er. „Wenn du", fuhr jener fort, „nicht der Kelterer des Weines bist, auch nicht sein Trinker, auch nicht sein Träger, wird dich dann etwas von dem Fluche treffen?" „Nein", sagte er. „Nimm also diesen Dînâr und

1) In 1001 Nacht wird nach der Mahlzeit, nachdem man sich die Hände gereinigt hat, das Obst aufgetragen, dann folgen eventuell Wohlgerüche zum Einatmen und den Schluss bildet das Trinkgelage.

diese beiden Dirhem, besteige diesen Esel und halte fernab und wen du als Käufer findest, den rufe an und sprich zu ihm: „Nimm diese beiden Dirhem und kaufe um diesen Dînâr Wein und lade ihn auf den Esel". Dann bist du nicht Träger, nicht Kelterer und nicht Käufer (sic!) und nicht wird dich etwas treffen von dem, was alle trifft". Auch Ibrâhîm setzt sich zunächst abseits, als das Weintrinken beginnt, lässt sich dann aber verführen. — Das türkische Mädchen will in einem osmanischen Volkslied nur den sarkhosch den Trunkenbold freien, denn der *s*arrâf liesse sie Gold zählen, beim baqqâl fürchtet sie immer Obst essen zu müssen u. s. w.; aber mit dem sarkhosch wird sie ein freies Leben führen (JA 8. Sér. Tome 14 Paris 1889 S. 159/160).

Als alte Belege für qahwe Wein merke ich noch an: 'Abîd: Mukhtârât 98 Vers 9; *H*unain al-*H*îrî: A*g*. II S. 120 letzte Zeile.

112. Dr. Franz Ahrendts weist in der Monatsschrift für Volkskunde „Am Ur-Quell" VI. Band S. 185 ff auf die Ähnlichkeit des arabischen qula-Spiels mit einem deutschen hin, dem Dessauer Mellespiel; ich kenne dasselbe aus Ostpreussen unter dem Namen Klipp (Ahrendts erwähnt auch den Namen „Klippe").

113. Goldziher verdanke ich noch den Hinweis auf Academy XXXI 1887 S. 276: „Mr. Geshamy, of Mount Lebanon, informs me that in his native village it is the custom for boys to take a piece of lead, flat and round, with a rough dented edge; to pierce the lead in the centre with two holes, a little apart, then to run through the two holes a string sufficiently long to go round the boy's two hands. By slackening the string and turning the lead, the string will be twisted, and then by tightening the string it will untwist, and the lead will go round with a whizzing noise."

114. Zu der kleinen Statur des Jägers vrgl. ZDMG 49. Bd. 1895 S. 105.

120. Man grub, um Löwen zu fangen, eine Grube zubja: DH **133**,3; FE 251. Ibn Duraid sagt in seinem Wolkenbuch S. 20/1: Zubja ist eine Grube, die man dem Löwen und auch dem Schakal gräbt; man gräbt die zubja stets an einem hochgelegenen Orte; wenn also der sail den Ort einer zubja erreicht, so ist er schon kolossal". Brehm schildert 2. Aufl. I 1 S. 375/6, wie die Araber des Atlas den Löwen mit solchen Fallgruben erjagen. Zum Schakalfang dienten auch Schlingen (Qazwînî II 70 Zeile 4).

126. Kabsch Leitwidder ist ein häufiges Bild für den Anführer: ʿAbîd: Mukhtârât 98 Vers 7; *H*ârith m. 50.

127. Das Wort katîba Heerschaar, welches namentlich ʿAntara mehrfach anwendet (z. B. **7**,8; **15**,10; **19**,13), scheint auf eine Heeresgliederung in taktischem Sinne zu deuten. Über jeder katîba flog in der Schlacht eine Fahne (liwâ), die sie gleich einem Vogel beschattete: ʿAntara **15**,10. Der Vergleich dieser Stelle mit *H*ârith m. 49, nach welcher jeder Stamm (*h*aij) seine Fahne hat, deutet darauf hin, dass die katîba auf Stammeszusammengehörigkeit beruhte. Demnach ist es zweifelhaft, wie weit wir bei katîba an eine Organisation zu denken haben und ob esch-Schahbâ und Dausar, die z. B. A*g*. XV S. 99 Mitte gleichfalls katîbas genannten Truppenkörper der Könige von *H*îra, ihr Vorbild waren. — Nach ʿAntara **26**,5 gleicht das Ächzen der Lanzenspitzen dem Knurren der Hunde, die sich vor Schlangen fürchten.

129. Noch im Heere Qutaibas finden wir Weiber hinter der Schlachtreihe s. *T*abarî II. Serie S. ١٢٠١ unten. Das islâmische Kriegsrecht gestattet den Gläubigen Frauen mit ins Feld zu führen, aber nur, wenn das Heer genügend stark ist, um eine ausreichende Garantie für ihren Schutz zu bieten (Rosenmüller, Analecta Arabica I § ٧). — Zu den Anm. 2 genannten Stellen vrgl. J. J. Hess, der in seinem Aufsatz La révolte Mahdiste au Soudan S. 79 von dem unglücklichen

Unternehmen Hicks Paschas sagt: „La malheureuse armée ne rencontra nulle part un seul être vivant. Seul un vol de vautours l' accompagnait dans les airs".

130. Ein altarabisches Sprichwort lautet: al-*h*arb khud'a der Krieg ist Betrug (Jâqût I 129 Zeile 2).

131. Schon der Umstand, dass die Pfeilschussweite (*g*alwa) ein häufiges Längenmaass ist (½ *g*alwa: 'Antara **24**,2; vrgl. Gen. **21**,16), spricht für die Verbreitung des Bogens.

133. Bogen aus sarâ-Holz: Zuhair **15**,15; 'Antara **15**,7. — Über mauschim vrgl. Heft I 69, II 96, MDh I 367.

134. Vrgl. Heft IV S. 14/15.

135. Vrgl. Weinhold, Altn. Leben S. 247: „Manche konnten mit 2 Schwertern zugleich fechten". — Das Schwert führte häufig einen Eigennamen; Schwarzlose hat solche nebst den Namen der Besitzer in einem besonderen Register seines Werks gesammelt (SchW 368—371) Auch damaszirte Klingen kamen vor; die von Geyer WZKM I 1887 S. 264 erwähnten Stellen sind meines Erachtens wenigstens auf solche Klingen zu beziehen, welche die eigentümlichen Zeichnungen des Meteoreisens nachahmten; dafür spricht der Vergleich mit Ameisenspuren bei Aus b. *H*agar vrgl. Wetzstein: ZDMG XI. Bd. S. 485.

137. Man scheint dem Gefangenen ein Joch (*g*ull) angelegt zu haben: A'schâ: Gamhara 59 Z. 16; *H*ârith m. 58; auch bringt man ihm wol, wenn man ihn einen Augenblick verlassen muss, eine ungefährliche Stichwunde bei, um ihn am Fortlaufen zu verhindern: *H*âtim ed. Schulthess No. 78.

139. Das Leichenhemd (kefen) war von weisser Farbe, mit dem Rücken der hellen Antilope vergleicht es 'Abîd: Mukhtârât 100 V. 10.

140. Dem Schlagen des Gesichts mit den Sandalen liegt kein tieferer symbolischer Sinn zu Grunde. Man greift zur Sandale, weil sie ein passendes Werkzeug zum Schlagen ist,

vielleicht spielt noch mit, dass sie bestäubt zu sein pflegt. In 1001 Nacht (12. Nacht, Bûlâq 1251 I S. 33) schlägt der Vater die Leiche seines durch ein göttliches Strafgericht getödteten Sohnes mit den Sandalen. Ebendaselbst (ed. Habicht-Fleischer XII 298) schlägt eine Frau ihren Gatten mit dem Schuh. Sa'dî sagt Bostân ed. Graf S. 166 Vers 275 von einem kargen aber höflichen Wirte sprechend: „Lege nicht dienstbeflissen Hand an meinen Schuh; gieb mir Brod und schlage mir (meinethalb) mit dem Schuh auf den Kopf."

141. „Dem Begrabenwerden in einer ma*h*nija kann man nicht entgehen", sagt 'Abîd Mukhtârât 100 V. 10. Unter ma*h*nija versteht man eine Thalbiegung. Die Gräber scheinen sich also häufig in einer solchen befunden zu haben.

142. In 1001 Nacht wirft bei der Nachricht vom Tode ihres Gatten eine Frau das Hausgerät über einander, reisst die Etageren heraus, zerbricht Fenster und Gitterwerk und schwärzt die Wände mit Indigo und Lehm (ed. Bûlâq 1251 I S. 128, 38. Nacht).

144. Zum Todtenvogel vrgl. noch ausser den S. 142/3 erwähnten Belegen *H* 541 V. 5, 391, 399 V. 2, 410 V 3, auch 375 V. 1, Nöldeke: ZDMG 49 S. 716. Die Vorstellung vom *s*adâ lebte fort in der GMSt II 309 erzählten Legende, wie man aus ihrer ausführlicher mitgeteilten Gestalt in Ebers Cicerone I S. 275 ersieht, vielleicht auch bei Ibn Hischâm 604 vrgl. Gerhard Rohlfs, Mein erster Aufenthalt in Marokko S. 101.

147. Über Geld (nummî) vrgl. auch Nâbi*g*a **14**,6; FAF 196/7. — Zu Wellhausens Schilderung des arabischen Messlebens vrgl. Wrede S. 51: „Halbjährlich hält dieser Stamm hier seine „Qabayl Bakry" oder Stammversammlungen ab, wobei jedesmal ein grosser Markt stattfindet. Bei dieser Gelegenheit werden Streitigkeiten geschlichtet, Urtheile gefällt und vollzogen, Krieg und Frieden beschlossen — kurz alle

nur möglichen Angelegenheiten des Stammes, sowie der einzelnen Beduinen besprochen, geordnet u. s. w."

148. Tâgir „Kaufmann" bezeichnet, wie S. 99 erwähnt, geradezu den Weinhändler; ʿAntara m. 18 ist der tâgir Gewürzkrämer. — Eine Art roter Decken für Frauensänften heisst ʿabqarî (ʿAbîd: Mukhtârât 96 V. 5), was auf Import aus ʿAbqar hinweist. — Möglicherweise ist *Ag.* XIX 75 für wikâ rikâ zu lesen vrgl. Maqdisî ٨٧ Z. 1.

150. Zengebîl (Ingwer) in einem alten Verse des Khazîma b. Nahd: *Ag.* XI 160 und Bekrî I S. 15.

Da der vorislâmischen Litteratur für Nautik wenig Daten zu entnehmen sind, schalte ich hier ein Specimen meiner Sammlungen aus 1001 Nacht als Ergänzung ein:

Schiff. Ein grösseres Schiff heisst merkeb (SM 106), ein kleineres, wie es Sindbâd selbst zimmert, fulk. Wenn Sindbâd einen solchen Nachen baut, so nimmt er Planken und festigt sie mit Tauen[1] (SM 133) wo er solche nicht hat, auch mit Zweigen und Pflanzen (SM 147), doch werden auch Schiffe erwähnt, die eiserne Nägel zusammenhalten (1001 Bul. I 42). Der Schiffsmast heisst *s*ârî; das Segel qilʿ (SM 78); *t*awa 'l-qulûʿ die Segel reffen: SM 23, 52; naschara 'l-qulûʿ die Segel entfalten: Enîs 56 Z. 1; das Steuerruder daffa: SM 109, 128. Der Anker (mirsâᵗ) wird an Tauen (*h*ibâl) hinabgelassen: SM 53. Bei der Landung wird eine Rampe (saqâla) gelegt: SM 23. Das Schiff (merkeb) hat ein Boot (zauraq) an Bord, das es zur Landung aussetzt: SM 101.

Passagiere. Der Eigentümer des Schiffes mietet den Kapitän (reîs) und die Seeleute (ba*h*rîja): SM 106. Mitunter

1) Vrgl. hierzu die Abbildung eines arabischen Schiffes: Kitâb ʿagâib al-Hind publié par van der Lith & Devic, Leiden 1883 S. 90—91; dieselbe ist einer *H*arîrî-Handschrift, die sich im Besitze Schefers befindet, entnommen.

besass auch ein Vezîr Handelsschiffe (1001 Bul. I 59 Z. 6); eine Schiffsladung konnte einen Wert von 1000 Dînâren und mehr repräsentiren: ebend. Z. 7. Die Passagiere zahlen an den Schiffseigentümer das Fahrgeld (ugra): SM 106. SM 123 accordirt Sindbâd mit dem Reîs in betreff des Fahrpreises (واكتريت معه), da der Schiffseigentümer vermutlich zu Hause geblieben war. Für die Reise von Basra nach Bagdâd zahlt ein Mann nebst Frau 5 Dînâre an den Reîs: Enîs 58. Es scheint demnach, dass der Fahrpreis ausserordentlich hoch war, vermutlich eine Folge der Kleinheit der Schiffe, die nicht allzuviel Fahrgäste fassen konnten[1]). Am Ende des 4. Sindbâd-Abenteuers lernen wir einen Reîs kennen, der es für Ehrensache hält Schiffbrüchige aufzunehmen und ein Geschenk ablehnt: SM 103. Ausser den Kaufleuten (tuggâr) gab es auch andere Passagiere, die neben diesen bisweilen besonders als Reisende (rukkâb) erwähnt werden: SM 51; 128 Z. 1.

Gepäck und Gerät. Auf sein Gepäck schreibt der Reisende seinen Namen: SM 27. Bei Unwetter wird es mit Filz und Packleinen (khaisch) bedeckt: SM 143. An Bord hatte man grosse Holzschüsseln (sing. qasʿa) als Waschgerät wie SM 13, 25 ausdrücklich hervorheben, während sonst der Araber die Methode des Waschens im Schmutzwasser perhorrescirt. Auch führte das Schiff wol Glutpfannen (kawânîn) mit, die als Öfen dienten: SM 11.

Seedienst. Der Reîs trägt ein langes Gewand, das er, wenn er um auszulugen auf den Mastbaum steigt (SM 128), aufschürzt: SM 143. In grösseren Schiffen besorgt das Auslugen eine mit dem aramäischen Wort nâzûr benannte Persönlichkeit, die heruntergestiegen dem Reîs Bericht erstattet: 1001 Bul. I 41 Z. 5 v. u. Der Mastkorb befindet sich nach

1) Auf dem Landwege dauerte eine forcirte Reise von Bagdâd nach Basra hin und zurück 15 Tage: 1001 Bul. I 53 Z. 1, 18. Nacht.

der Abbildung bei van der Lith & Devic an einem besondern Mastbaum, nicht an dem, welcher das Segel trägt. Rudern wird sehr selten erwähnt (vrgl. SM 13). Bei widrigem Winde wirft der Kapitän auf hoher See Anker: SM 77.

152. Der Ambos des Schmiedes (ʿalâtu 'l-qain) wird von ʿAbîd: Mukhtârât 97 Vers 5, 98 Vers 2, ʿAbda b. a*t*-*T*abîb: M **25**,9 erwähnt, vrgl. *T*arafa m. 30, DH **93**,9. — Azraq, ein Sklav und Schmied in a*t*-*T*âif zu Mu*h*ammads Zeit war byzantinischer Herkunft: Sprengers Mu*h*ammad III 332. — mischâr sic! trotz der vermeintlichen Verbesserung der WZKM IX S. 374. — Über die Herstellung der Waffen im Einzelnen ist wiederum SchW zu vergleichen.

153. ʿArʿar wäre Wachholder; bei einigen südlichen Wachholderarten hebt Leunis (Synopsis) hervor, dass ihr Holz zu Schnitzereien benutzt wurde, weil es den Holzwürmern und der Verwesung wenig ausgesetzt sei. — Mangûb: ʿAntara **11**,11. — DH **137**,3 wird eine Gerberin erwähnt. Die Tränkung scheint das Leder auch gegen Wurmfrass zu schützen (ebendas.) — Qazwînî sagt II S. 372 von Niebla: „Dort wird das vortreffliche adîm hergestellt, welches dem von a*t*-*T*âif ähnlich ist.“ Danach scheint die spanische Lederindustrie aus Arabien zu stammen.

154. Qaʿnab sagt Mukhtârât S. 8 Vers 2, der Stamm seiner Geliebten weile in einem Lande, in dem man Linnen und Baumwolle webt. — ʿIhn, gefärbte Wolle: Zuhair m. 12, Qorân **70**,9, **101**,4. — Die bunten jemenischen Stoffe wurden nach *T*arafa **12**,2 namentlich zu Raida im Jemen eine Tagereise von *S*anʿâ (s. Jâqût s. v. Raida) hergestellt. — Der Stock zum Schlagen der Wolle (vrgl. Rieger, Versuch einer Technologie u. s. w. S. 2) heisst mi*t*raq: DH **134**,18. Der Buchstabe ا wird heute einem mi*t*raq verglichen s. G. Delphin, Recueil de textes pour l'étude de l'Arabe parlé S. 8.

Die Leber (kabid) galt als Sitz der Affekte. Die Leber des Verliebten zittert, als ob ein qaṭâ-Vogel mit seinen Flügeln herangehängt wäre: Del. 9 Z. 6, ein Bild, das noch *H*âfiz nachbildet. Meine Leber nimmt Anteil daran = ich habe Lust dazu: NB 187 Z. 5.

155. Möglicherweise beruht die Erzählung *Ag.* IX 178 auf einem Misverständnis, da sich nach Mukhtârât S. 86 auch al-Mundhir der Sohn der Mâ es-samâ durch einen Vorhang von seinen Untertanen sonderte; die Sitte ist auch sonst mehrfach zu belegen. — Den Schwarzen Afrikas sind die Pocken ganz besonders verderblich s. Burckhardt, Reisen in Nubien und Arabien S. 88.

156. Qaʿnab sagt (Mukhtârât S. 8 Z. 3), dass der Stamm der Geliebten in einem Lande zelte, in welchem die Pest (*t*âʿûn) wüte. — Eine Halsgeschwulst (qa*s*ar) wird mit dem Brenneisen behandelt: *T*arafa **17**,2. — Man kannte die mit ramad verbundene Ansteckungsgefahr, „als ob geschminkt wären seine (des Auges) Augenwinkel mit der Augenschminke des Triefäugigen" (armad), sagt *H*assân ibn Thâbit (Del. 73 V. 5) von seinem um den Propheten thränenden Auge. — Zu dem das Trinken betreffenden Aberglauben teilt mir Dr. v. Negelein folgende merkwürdige Parallele aus Byrons Corsar mit:

„O water, water! smiling Hate denies
The victim 's prayer, for if he d r i n k s, he d i e s."

Vrgl. auch ʿAntara **19**,18: „Wahrlich die Manîja ist ein Tränkplatz, ich muss mit dem Becher des Tränkplatzes getränkt werden" und Heft IV 24/5.

158. Zur bibliographischen Kopfnote: Wüstenfeld, De scientiis et studiis Arabum ante Mohammedem et de fabulis Lokmani, Göttinger Diss. 1831. — A. Sprenger, Über den Kalender der Araber vor Mo*h*ammed: ZDMG XIII 1859.

159. Nolde (S. 38) war erstaunt über die hervorragende Gestirnkenntnis, welche er unter den Beduinen antraf.

160. Als Unglücksgestirne nennt al-Musaijib (al-Bekrî 32 Z. 7 v. u.) die kharâtân[i], zwei Sterne im Sternbild des Löwen und den ʿaqrab (Scorpion)

162. Barth: Für az-Zibaʿrî lies az-Zibaʿrâ. — Pergament riqq: *T*arafa **19**,2; raqq: Qorân **52**,3.

165. „unartikulirt" ist hier nicht lautphysiologisch sondern grammatisch zu verstehen. Die Interjektionen sind noch nicht in Satzteile gegliederte Sätze. Die Interjektionen der Schriftsprache sind lautphysiologisch artikulirt.

195 ff. Die Reimterminologie ist im Einzelnen schwankend. Mir schien es am besten den „gleitenden" und „schwebenden" Reim unter den Begriff des weiblichen zu subsummiren, da eine neue Benennung bei jeder neu hinzukommenden Reimsilbe und jeder andern Verteilung der Quantitätsverhältnisse äusserst umständlich wäre. Man denke also bei „weiblichem Reim" nicht an einen Trochäus. Nach der von mir angewandten Terminologie ist jeder Reim entweder männlich (d. h. einsilbig) oder weiblich (d. h. mehrsilbig) entweder vermittelt (d. h. verschiedenen Anlauts) oder unvermittelt (d. h. gleichen Anlauts). Besteht der Reim lediglich in 2 lautlich identischen Wörtern, so nenne ich ihn „rührend", geht einem solchen Reim dagegen noch ein anderer unmittelbar vorher, so ist er „reich". — Während das äthiopische Reimprinzip, wie mir Herr Littmann mitteilt, dem arabischen entspricht, steht das persische dem unsrigen näher; wir haben hier reine Silbenreime; von unvermittelten sind bei Saʿdî wenigstens die einsilbigen selten; er reimt Bostân S. 176 Vers 381 gazâ auf asâ im Gegensatz zum arabischen Reimprinzip.

199. Die dichterische Freiheit hatte natürlich ihre Grenzen und ging nicht so weit, dass, wie Abû *H*anîfa meint, Lebîd (m. 6) aus einem Pflanzennamen nahaq, der ihm nicht in den Vers passte, aihuqân machen konnte (LA XI 292).

Eher könnte ein Schreibfehler für raihuqân vorliegen vrgl. FAF 149.

209. Sünde und Unrecht sind gesonderte Begriffe. Sünde ist ithm: Imr. **51**,10 vrgl. matham Frevel: Zuhair m. 21. Auch *h*arum und *h*all stehen zunächst in religiösem und nur übertragen in juristischem Sinn.

212. Dass im Hyndluliod Freyja unter besondern Verhältnissen in Begleitung eines Günstlings auf dem Eber ihres Bruders zu einer Riesin reitet, ist mir wohl bekannt.

218. Vámbéry erzählt (Reise in Mittelasien S. 46) ein Beispiel, wie das Androhen der Verfluchung eines nicht zu ermittelnden Diebes diesen zum Geständnis veranlasste.

219 Auch ein ganz indirektes Verschulden am Tode eines andern wird unter Umständen noch als Blutgeld heischend angesehen. Der König von *H*îra hatte zwischen Bekr und Ta*g*lib Frieden stiftend jedem 100 Geisseln abverlangt. Durch einen Samûm kamen die Geisseln der Ta*g*lib um. Ihr Stamm fordert nun für sie von Bekr das Blutgeld: A*g*. IX 178. Vrgl. auch die S. 125 erwähnten Bräuche. — Die gleichfalls A*g*. a. a. O. mitgeteilte Vereinbarung, durch welche bei einem von unbekannter Hand Erschlagenen der nächstliegende Stamm haftbar wird, vergleicht Herr cand. Rothstein in einem Briefe an mich mit Deuteronomium **21**,1 ff, wodurch sie als altsemitisches Volksgut erwiesen wird.

222. Die von Euting Tagbuch I S. 96 beschriebene Pflanze, welche nach ihm das eigentliche Wüstenbrod liefert, ist nach AS 233 Mesembrianthemum Forskâlii Hochst.

237. Für kula l. kulâh (neutr).

240. Für khô-sch l. khăsch.

Index der arabischen Worte.

Beigabe von E. Littmann.

(Die arabischen Vokale wurden thunlichst auf a, i und u beschränkt).

Druckfehler.

S. XXV Zeile 5. Für Freitag l. Freytag.
S. 15 Z. 5 v. u. Für nach l. noch.
S. 72 Z. 20. Für hijâm l. hujâm.
S. 75 Z. 11. Für el-lebenu 'l-hagîn l. el-lebenu 'l-ḥaqîn.

Inhaltsübersicht.

Druck von F. W. Kunike, Greifswald.

